

قصة الحضارة

ول وايريل ديورانت

الهند وجيرانها

ترجمة
الدكتور زكي نجيب محمود

المجلد الثالث من المجلد الأول

٣



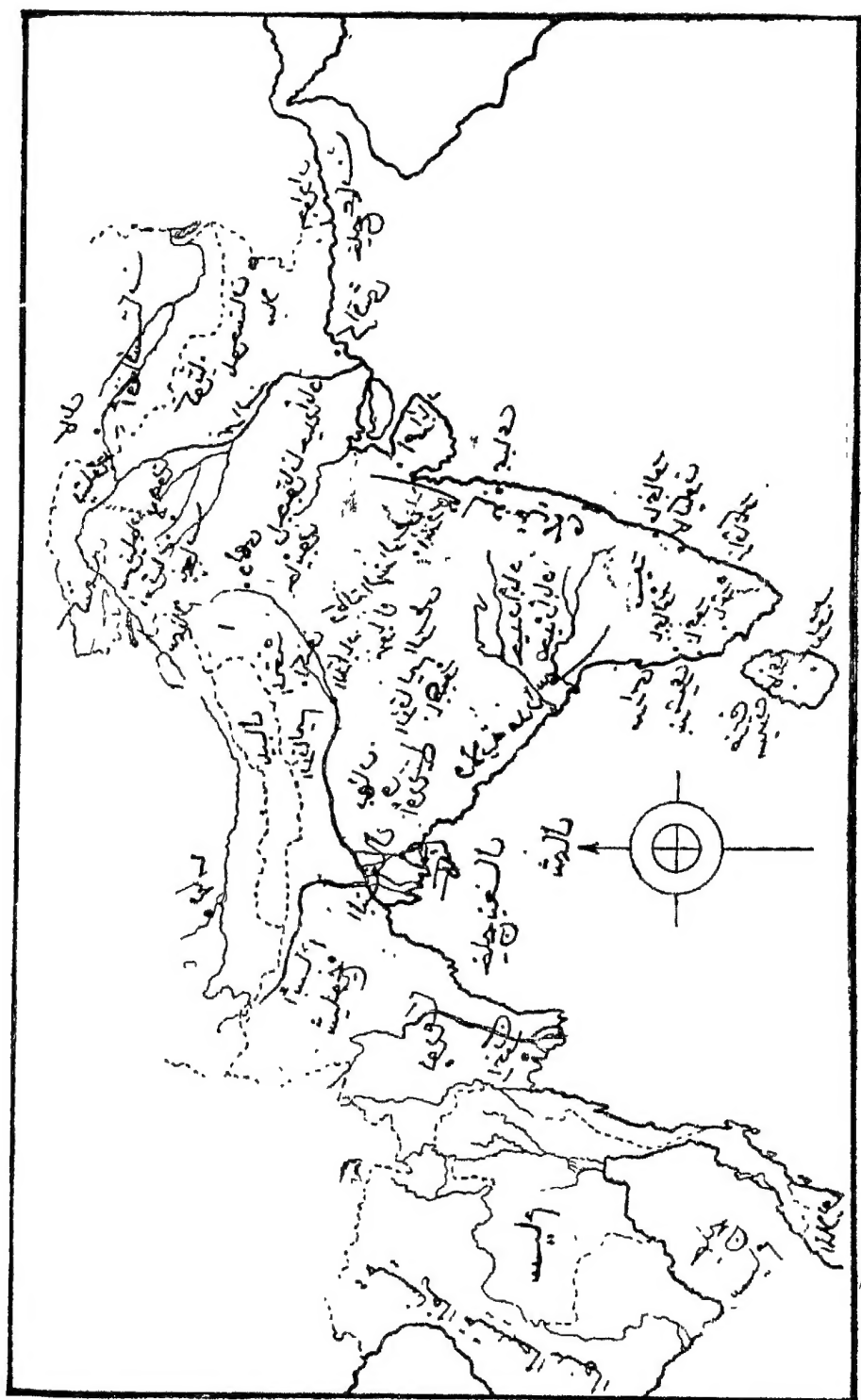
تونس



بيروت

فهرس الخرائط والصور

الصفحة	الصورة
١	خريطة الهند
٣٤٢	صورة في أجاتنا
٣٤٥	صورة مغولية لدرباد في ظل أكبر في مدينة أكبر آباد
٣٥١	جلع شاب من سانكى
٣٥٢	التمثال الجالس لبراهما
٣٥٢	ملك فاجا
٣٥٣	بوذا سارنات
٣٥٤	شيئا ذات الوجوه الثلاثة أو ترمورقي في الفانتا
٣٥٥	بوذا أنورا ذابورا
٣٥٧	شيئا الرافضة
٣٦٢	قمة عمود أشوكا ، على صورة الأسد
٣٦٣	سانكى توب ، في البوابة الشمالية
٣٦٥	واجهة دير جواتامى بوثرى ، في فاسك
٣٦٦	بهاشايتيا من الداخل
٣٦٧	القبة من الداخل في معبد تجاههالا ، في جبل أبو
٣٦٨	معبد فيما لاصاح في جبل أبو
٣٧٠	كهف « ١٩ » في أجاتنا
٣٧٣	كهوف « الفانتا » بالقرب من بمباى
٣٧٧	المعبد المنحوت في الصخر في كاپلاشا
٣٧٨	الآلة الحارسة بمعبد إلورا
٣٨٤	واجهة « أنجوروات » في الهند الصينية
٣٨٥	لطرف الشمال الشرق من « أنجوروات » في الهند الصينية
٣٩٠	لحصر أناندا في باجان ، ببورما
٣٩٥	كاج محل ، في أجرا
٤١١	دايندراذات طاغور



الكتاب الثاني

الهند وجيرانها

« أسمى الحقائق هي هذه : الله كائن في الأشياء كلها ؛ إنها صورة الكثيرة »
ليس وراء هذه الكائنات إله آخر تبحث عنه ... إننا نريد عقيدة دينية تعمل
على تكوين الإنسان ... اطرح هذه التصرفات المنهكة للقوى وكن قوياً ...
ومدى الحسين عاماً المقبلة ... لنفخ كل ما عدا ذلك من آلهة من صفحات
أدهاننا ؛ جنسنا البشري هو الإله الوحيد اليقظان ، يدها في كل مكان ، قدماء
في كل مكان ، أذننا في كل مكان ؛ إنه يشمل كل شيء ... إن أولى العبادات
كلها هي عبادة من حولنا ... ليس يعبد الله إلا من يخدم سائر الكائنات جميعاً »
فيشيكاناندا (١)

قائمة تبين التاريخ الهندي بترتيبه الزمني (*)

قبل الميلاد	بعد الميلاد
٤٠٠٠	ثقافة العصر الحجري
٢٩٠٠	الحديث في ميسور
١٦٠٠	ثقافة « موهنجو دارو »
١٠٠٠ - ٥٠٠	الفزو الآري للهند
٨٠٠ - ٥٠٠	تكوين الفيدات
٥٩٩ - ٥٢٧	كتيب يرواناشاد
٥٦٣ - ٤٨٣	ماهاويرا مؤسس العقيدة الحانتيية
٥٠٠	بوذا
٥٠٠	سوشروتا الطبيب
٥٠٠	كابيل و فلسفة « ساغيا »
٥٠٠	أول الأشعار الدينيية
٣٢٩	السنسكريتية
٣٢٥	العرو اليوناني للهند
٣٢٢ - ١٨٥	الإسكندر يغادر الهند
٣٢٢ - ٢٩٨	أسرة موريا المالكة
٣٠٢ - ٢٩٨	تشاندرا جيتا موريا
٢٧٣ - ٢٣٢	المجسطى في باتالييترا
	أشوكا
	٢٣٢ - ٢٧٣
	٦٣٠ - ٨٠٠
	العصر الذهبي في التبت
	٦٣٩ - سترونج - تسان جامپو
	يؤسس هازا
	٧١٢ - غزو العرب للسند
	٧٥٠ - نشأة مملكة يالافا
	٧٨٠ - ٧٥٠ - بناء بوروبدور ، جاوه
	٧٨٨ - ٨٢٠ - معبد كايلاشا
	شانكارا فيلسوف الشدانتا

(*) التواريخ التي قبل سنة ١٦٠٠ ميلادية موضع الشك ، والتواريخ التي قبل سنة ٣٢٩ قبل الميلاد رجم بالغيب .

بعد الميلاد	بعد الميلاد
١٥٤٢ - ١٥٤٥ شرشاه	٨٠٠ - ١٣٠٠ العصر الذهبي في كامبوديا
١٥٥٥ - ١٥٥٦ عودة هميان وموته	٨٠٠ - ١٤٠٠ العصر الذهبي في راجا پوتانا
١٥٦٠ - ١٦٠٥ أكبر	٩٠٠ ظهور مملكة تشولا
١٥٦٥ سقوط فيجا يانجار في تاليكوتا	٩٧٣ - ١٠٤٨ البيروني العالم العربي
١٦٠٠ تأسيس شركة الهند الشرقية	٩٩٣ تأسيس دلهي
١٦٠٥ - ١٦٢٧ جهانكير	٩٩٧ - ١٠٣٠ السلطان محمود الغزنوي
١٦٢٨ - ١٦٥٨ شاه جهان	١٠٠٨ محمود يغزو الهند
١٦٣١ موت ممتاز محل	١٠٧٦ - ١١٢٦ فكراما ديتيا شالوكيا
١٦٣٢ - ١٦٥٣ بناء تاج محل	١١١٤ بهاسكارا الرياضي
١٦٥٨ - ١٧٠٧ أورانجزيب	١١٥٠ بناء انجور وات
١٦٧٤ الفرنسيون يؤسسون - بنديري	١١٨٦ الغزو التركي للهند
١٦٧٤ - ١٦٨٠ راجا شيفاش	١٢٠٦ - ١٥٢٦ سلطنة دلهي
١٦٩٠ الإنجليز يؤسسون كلكتا	١٢٠٦ - ١٢١٠ السلطان قطب الدين أيبك
١٧٥٦ - ١٧٦٣ الحرب الإنجليزية الفرنسية في الهند	١٢٨٨ - ١٢٩٣ ماركو پولو في الهند
١٧٥٧ موقعة پلاسي	١٢٩٦ - ١٣١٥ السلطان علاء الدين
١٧٦٥ - ١٧٦٧ روبرت كلايف حاكم البنغال	١٣٠٣ علاء الدين يستولى على شيتور
١٧٧٢ - ١٧٧٤ وارن هيسينجز حاكم البنغال	١٣٢٥ - ١٣٥١ السلطان محمود بن طغلك
١٧٨٨ - ١٧٩٥ محاكمة وارن هيسينجز	١٣٣٦ تأسيس فيجا يانجار
١٧٨٦ - ١٧٩٣ لورد كورنوالس حاكم البنغال	١٣٣٦ - ١٤٠٥ تيمور لنك
١٧٩٨ - ١٨٠٥ المركز ولزلي حاكم البنغال	١٣٥١ - ١٣٨٨ السلطان قيروز شاه
١٨٢٨ - ١٨٣٥ لورد ولیم كائندش بنتنك حاكم الهند العام	١٣٩٨ تيمور لنك يغزو الهند
١٨٢٨ رام موهون روي يؤسس « براهما - سوماج »	١٤٤٠ - ١٥١٨ كابر الشاعر
١٨٢٩ إلغاء دفن الزوجات مع أزواجهن	١٤٦٩ - ١٥٣٨ بابا نازك مؤسس السيج
	١٤٨٣ - ١٥٣٠ جهور يؤسس أسرة المغول المالكة
	١٤٨٣ - ١٥٧٣ سرداس الشاعر
	١٤٩٨ فاسكو دا جاما يصل إلى الهند
	١٥٠٩ - ١٥٢٩ كرشنا ديتيا رايا يحكم فيجا يانجار
	١٥١٠ البرتغاليون يحتلون جوا
	١٥٣٠ - ١٥٤٢ هميان
	١٥٣٢ - ١٦٢٤ تولس داس الشاعر

بعد الميلاد	تبعه الميلاد
١٨٨٠ - ١٨٨٤ . مركيز ريبون نائب الملك	١٨٣٦ - ١٨٨٦ رامنا كرشنا
١٨٨٥ تأسيس المؤتمر الهند الوطني	١٨٥٧ ثورة سيپوى
١٨٨٩ - ١٩٠٥ البارون كيرزن نائب الملك	١٨٥٨ الهند تتبع التاج البريطانى
١٩١٦ - ١٩٢١ البارون تشلمز فورد نائب الملك	١٨٦١ مولد رابندرانات طاغور
١٩١٩ أمرتسار	١٨٦٣ - ١٩٠٢ فقيكاناندا (فارندرانات دوت)
١٩٢١ - ١٩٢٦ إيرل ردنچ نائب الملك	١٨٦٩ مولد موهنداس
١٩٢٦ - ١٩٣١ لورد إرون نائب الملك	كارامشاند غاندى
١٩٣١ لورد ولنجهن نائب الملك	١٨٧٥ داياناندا يوسن « آريا سوماچ »

الباب الرابع عشر

آساس الهند

الفصل الأول

مكان المسرحية

إعادة كشف الهند - نظرة عجل إلى الخريطة - المؤثرات المناخية

ليس ثمة ما يجلل طلب العلم في عصرنا بعار أكثر من حداثة معرفته بالهند ونقص هذه المعرفة ؛ فها هنا شبه جزيرة فسيحة الأرجاء يبلغ اتساعها ما يقرب من مليوني ميل مربع ، فهي ثلثا الولايات المتحدة في مساحتها ، وهي أكثر من بريطانيا العظمى - صاحبة السيادة عليها^(١) - عشرين مرة ، ويسكنها ثلاثمائة وعشرون مليوناً من الأنفس ، وهو عدد أكبر من سكان أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية مجتمعين ، أو هو خمس سكان الأرض جميعاً ، وفيها اتصال عجيب في مراحل تطورها وفي مدنيّتها من « موهنجو - دارو » ، سنة ٢٩٠٠ قبل الميلاد أو قبل ذلك ، إلى غاندى ورامان وطاغور ؛ ولها من العقائد الدينية ما يمثل كل مراحل العقيدة من الوثنية البربرية إلى أدق عقيدة في وحدة الوجود وأكثرها روحانية ، ولها من الفلاسفة من عزفوا مئات الأنغام على وتر التوحيد بادئين من أسفار « اليوبانشار » في القرن الثامن قبل الميلاد ، إلى شانكارا في القرن الثامن بعد الميلاد ؛ ومنها العلماء الذين تقدموا بالفلك منذ ثلاثة آلاف عام والذين ظفروا بجوائز « نوبل » في عصرنا هذا ؛ ويسودها دستور ديمقراطي لا نستطيع أن نتعقبه إلى أصوله الأولى في القُرى ، كما سادها في العواصم حكّام حكماء خيرون مثل « أشوكا » و « أكبر » ؛ وأنشد لها من الشعراء من تغزّلهم بملاحم عظمى تكاد تعادل هومر في قِدَم العهد ، ومن

(١) صدر الكتاب في الأصل الإنجليزي سنة ١٩٣٥ .

يستوقف أسماع العالم اليوم ؛ ولها من رجال الفن من شيدوا لها المعابد الجبارة
لآلهة الهندوس ، تراها منتشرة من التبت إلى سيلان ؛ ومن كامبوديا إلى جاوة
أو من زخرفوا القصور الرائعة بالعشرات للملوك المغول وملكاتهم - تلك هي
الهند التي يفتح لنا أبوابها البحث العلمي الدعوب ، كأنها قارة عقلية جديدة
يفتحها البحث العلمي أمام العقل الغربى الذى كان بالأمس يظن أن المدنية
نتاج أوروبى خالص لا يشاركها فيه بلد آخر (*) .

(*) منذ عهد المسيطى الذى وصف الهند لليونان حول سنة ٣٠٢ قبل الميلاد حتى القرن الثامن
عشر ، ظلت الهند في عفى أوروبا أعجوبة ولنزراً غامضاً ؛ فلقد صور ماركو پولو (١٢٥٤ -
١٣٢٣) حافتها الغربية تصويراً عامضاً ؛ وعثر كولمبس على أمريكا في محاولته بلوغ الهند ،
وأبحر فاسكودا جاما حول أفريقيا كشف الهند ؛ وانطلقت السنة التجارى في جشم تتحدث عن
« ثروة جرائر الهند » أما العلماء فقد تركوا هذا المنجم وأوشكوا ألا يطارقوه ؛ ثم افتتح لهم الطريق
مبشر هولندى ذهب إلى الهند ، هو « ابراهام روجر » بكتابه « باب مفتوح إلى الوثنية الحبيبة »
(١٦٥١) ؛ ويرهن « دريدن » على يقظته للعالم حين كتب مسرحيته « أورنجزيب » (١٦٧٥)
وبعدئذ جاء راهب نمساوى ، هو « فرا پولينو دى س . بارتولوميو » فخطا بالموضوع خطوة
بكتائين في قواعد اللغة السنسكريتية ، ورسالة في « النظام البرهمنى » (١٧٩٢) (١) ؛ وفي سنة
١٧٨٩ بدأ « سير ولیم جونز » سيرة حياته كمال غظيم في شؤون الهند ، بترجمته لـ « شاكتالا »
وهي من تأليف « كائيداسا » وقد أعيدت هذه الترجمة إلى اللغة الألمانية سنة ١٧٩١ ، فكان لها
أعق الأثر على « هردر » و « جيت » بل وعلى الحركة الابتداعية كلها بفضل أبناء شليجل ؛ تلك الحركة
التي تملق رجائها بالشرق تلتبس عند كل التصوف وكل الغموض الذى يظهر أن قد جاء من الغرب
دخول العلم وموجة التنوير ؛ ولقد أدهش « جونز » دنيا العلم حين أعلن أن اللغة السنسكريتية
متحدة في أصولها مع لغات أوروبا ، ودليل ناهض على قرابتنا الجنسية بالهندوس أصحاب القيدا ؛
وتكاد هذه النتائج التي أعلنها تكون البداية الأولى لعلم اللغات وعلم أصول الأجناس البشرية الحديثين ؛
وفي سنة ١٨٠٥ كتب « كوبرول » مقالا « في القيدات » كشف به لأوروبا أقدم ما جرى به
الأدب الهندى ؛ وحول الوقت نفسه ترجم « أنكيتيل دورون » أسفار « يوپانشاد » عن ترجمة
فارسية ، فاطم على « شلنج » و « شوبنو » وقال عنها الأخير إنها أعمق ما قرأ من فلسفة (٢) ؛
وكادت الموزية ألا يعرفها أحد باعتبارها فلسفة فكرية حتى نشر « برنوف » مقالته « في اللغة الهالية »
(١٨٢٦) - أى اللغة التي كتبت بها وثائق البوذية ؛ وبفضل « برنوف » في فرنسا ، وتلميذه
« ماكس مولر » في إنجلترا ، تحرك العلماء ومهدوا السبيل إلى ترجمة كاملة « للكتب المقدسة في الشرق »
وخطا « ريس ديفندز » بالمهمة خطوة إلى الأمام حين خصص كل حياته لعرض الأدب البوذى
وبفضل هذه المحجورات وبالرغم منها ، تبين لنا أننا لا نعرف عن الهند إلا ما يصح أن نسميه « بداية
المعرفة » فلما بدأ يشبه في ضالته للمام أوروبا بالأداب اليونانية والرومانية أيام شرلمان ؛
وترانا اليوم وقد بهرنا الكشف الجديد نسرف في سخاه حين نقدر قيمة ما كشفنا عنه ، فيعتقد -

إن مسرح التاريخ مثلث كبير تضيق جوانبه تدريجاً من ثلوج الهملايا الدائمة إلى حرارة سيلان التي لم تبرد منذ الأزل ؛ وفي ركن من جهة اليسار تقع فارس التي تشبه الهند القديمة شهاً قوياً في أهلها ولغتها وآلهتها ، فإذا ما تتبعنا الحدود الشمالية متجهاً نحو الشرق . وقعت على أفغانستان ، حيث ترى « قندهار » . وهي « جاندهار » قديماً ، وفيها التقى النحت اليوناني بالنحت الهندوسي (*) حيناً ثم افترقا بحيث لا يلتقيان إلى الأبد ؛ وإلى الشمال ترى « كابل » التي أغار منها المسلمون والمغول تلك الإغارات الدموية التي مكنتهم من الهند مدى ألف عام ؛ فإذا توغلنا في حدود الهند مسيرة يوم قصير وأنت راكب من « كابل » وصلت « بشاور » التي لا تزال على العهد القديم الذي ألفناه في أهل الشمال ، وأعني به الميل إلى غزو الجنوب ؛ والحظ كم تقرب روسيا من الهند عند جبال الهمالير وممرات هندوكوش ، فهنا سترى كثيراً من المشكلات السياسية يثور ؛ وإلى الطرف الشمالي من الهند مباشرة يقع إقليم « كشمير » الذي يدل اسمه نفسه على مجد تليد ظفرت به صناعات النسيج في الهند ، وجنوبها يقع البنجاب ، ومعناها (أرض النهر الخمسة) بمدينتيه العظيمة « لاهور » و « شمل » عاصمة الصيف عند سطح الهملايا ، ومعناها (بيت الثلج) .

ويجري نهر السند خلال الجزء الغربي من بنجاب ، وهو نهر جبار طوله

= فيلسوف أوروبي أن « حكمة الهند أعمق ما عرف العالم من حكمة » وكتب كاتب قصص عظيم يقول « إن لم أصادف في أوروبا أو أمريكا من الشعراء أو المفكرين أو الزعماء الشعبيين من يساوي ، بل لم أجد من يصح أن يقارن بما نراه في الهند اليوم من هؤلاء وأولئك » (٣) .

(*) كلمة هندي سنعني بها في هذا الكتاب أهل الهند بصفة عامة ، وكذلك سنستخدم كلمة هندوسي أحيانا بهذا المعنى ، على سبيل التغيير ، متبعين في ذلك ما جرى عليه الفرس واليونان « ولكننا في المواضع التي نخشى عندها الخلط ، سنستعمل كلمة هندوسي في معناها الأدق الذي شاع في العصور الأخيرة ، وذلك أن نعني به فريقاً واحداً من سكان الهند يمتنع إحدى العقائد الدينية الوطنية (فهناك في هذا الصدد الهندوسي من جهة والمسلم من جهة أخرى) .

ألف ميل ، واسمه مشتق اللفظة الإقليمية التي معناها « نهر » (وهي سندو) وقد حورها الفرس إلى كلمة « هندو » ثم أطلقوها على الهند الشمالية كلها . كلمتهم « هندوستان » (أى بلاد الأنهار) ، ومن هذه الكلمة الفارسية « هندو » نحسب الإغريق الغزاة كلمة « الهند » وهي التي بقيت لنا إلى اليوم .

وينبع من البنجاب نهر اجمنة والكنج ، اللذان يجريان في خطوط وثيد ، إلى الجنوب الشرقى ؛ أما « جمنة » فيروى العاصمة الجديدة « دلهى » ويعكس على صفحته « تاج محل » عند « أجرا » ، وأما نهر الكنج فيزداد اتساعا كلما سار نحو « المدينة المقدسة » بنارس ، ويطهر بمائه ألف عابده من عباده كل يوم ، ويخصب بمصبائه الاثنى عشر لإقليم البنغال والعاصمة البريطانية القديمة كلكتا ، فإذا ما ازدادت إغغالا في مسرك ناحية الشرق ، ألفت « بورما » بمعابدها الذهبية في رانجون وطريقها المشرق إلى مندلاى ، وعد من مندلاى عابرا الهند إلى مطارها الشرقى في كراتشى . تجدك قد قطعت في الهواء طريقاً يكاد يقرب من المسافة التي تقطعها بالطائرة من نيويورك إلى لوس انجلس ، وإذا أنت في طائرتك عائداً ، سترى جنوبى السند لإقليم راجپوتانا ، وهو الإقليم الذى شهد مدن راجپوت المعروفة ببطولتها ، والمشهورة على الدهر ، وهي « جوالور » و« شيتور » و« جاپور » و« آجر » و« أورايبور » ؛ وإلى الجنوب والغرب ترى « مكان الرئاسة » أو إقليم بمباى ، الذى تموج مدائنه بأهلها : سورات ، أحمد آباد ، بمباى ، يونا ؛ وإلى الجنوب والشرق تقع دولتان متقدمتان يحكمهما حكام وطنيون ، وهما حيدر أباد وميسور ، بعاصمتيهما الراجعتين المسماين بهذين الاسمين ؛ وعلى الساحل الغربى تقع « جوا » ، وعلى الساحل الشرقى تقع « بندشبرى » ، حيث ترك الغزاة البريطانيون للبرتغاليين والفرنسيين — على هذا التوالى — بضعة أميال مربعة على سبيل التعويض ؛ وعلى امتداد خليج البنغال تمتد « رئاسة مدراس » بمدينتها مدراس المعروفة بدقة الحكم فيها ، مركزاً لها ، ومعابدها الفخمة في اكتئاب عند « نانجور » و« ترشيفوبولى » و« مادورا » و« رامشفارام » تزين حدودها

الجنوبية ؛ ثم يأتي « جسر آدم » - وهو خط من الجزائر الغائصة في الماء - يأتي بعدئذ فيشير لنا داعياً أن نعب عليه المضيق إلى سيلان حيث ازدهرت المدنية منذ ستة عشر قرناً ؛ وكل هذه الأرجاء لا تزيد عن جزء صغير من الهند .

فلا ينبغي إذن أن ننظر إليها نظرتنا إلى أمة واحدة مثل مصر أو بابل أو إنجلترا ، بل لابد من اعتبارها قارة بأسرها فيها من كثرة السكان واختلاف اللغات ما في القارة الأوروبية ، وتكاد تشبه القارة الأوروبية كذلك في اختلاف أجوائها وآدابها وفلسفاتها وفنونها ؛ فالجزء الشمالي منها يتعرض للرياح الباردة التي تهب عليها من الهملايا ، كما يتعرض للضباب الذي يتكون حين تلتقي هذه الرياح الباردة بشمس الجنوب ، وفي الهندجاب تكونت بفعل الأنهار سهول خصيبة عظيمة لا يذانيها في خصوبتها بلد آخر^(٤) ، لكنك إذا ما توجهت جنوبي وديان تلك الأنهار ، وجدت الشمس تحكم حكم المستبد الذي لا يقف استبداده شيء ، ولهذا جفت السهول وتعرّت ، وتحتاج في زراعتها لكي تثمر ، لا إلى مجرد الفلاحة ، بل تحتاج من الجهود الشاقة إلى ما يكاد يدنو من العبودية المميتة^(٥) ولذلك لا يقيم الإنجليز في الهند أكثر من خمس سنوات في المرة الواحدة ، فإذا رأيت مائة ألف إنجليزي يحكمون من الهنود عدداً يكبر عددهم ثلاثة آلاف مرة فاعلم أن سبب ذلك هو أنهم لم يقيموا هناك مدة تكفي لصبغهم بصبغة الإقليم .

وتنتشر في أرجاء البلاد هنا وهناك غابات بدائية لم تزل باقية تكون خمس البلاد ، ترتع فيها النور والفهود والذئاب والثعابين ؛ وفي الثلث الجنوبي من الهند يقع إقليم « دكن »^(*) حيث تزداد حرارة الشمس جفافاً إلا إذا لطفتها نسائم تهب عليها من البحر ؛ لكن الحرارة هي العنصر الرئيسى السائد من

(*) كلمة « دكن » مشتقة من أصل لغوي معناه « البين » ومن ثم يكون لها معنى ثان « الجنوب » لأن جنوب الهند يكون على عین المصل الذي يواجه شرق الشمس .

دلفى إلى سيلان ، تلك الحرارة التى أضعفت الأبدان ، وقصّرت الشباب ،
وأنتجت للناس هناك ديانتهم وفلسفتهم المساليتين ، فليس يخفف عنك الحرارة
إلا أن تجلس ساكناً ، لا تعمل شيئاً ، ولا ترغب فى شيء ؛ أو قد تأتى أشهر
الصيف فتأتى رياحها الموسمية برطوبة منعشة ومطر مخصب من البحر ، فإذا
امتنعت الرياح الموسمية عن هبوبها ، تضورت الهند بالجوع ، وطافت بها
أحلام النرقانا .

الفصل الثاني

أقدم المدنيات

الهند قبل التاريخ - موهنجو دارو - عصرها القديم

فى العهد الذى كان المؤرخون فيه يفترضون أن التاريخ قد بدأ سيرة باليونان ، آمنت أوروبا إيماناً اغتبطت له ، بأن الهند قد كانت مباءة وحشية حتى هاجر إليها « الآريون » أبناء أعمام الأوروبيون ، هاجروا من شطآن بحر قزوين ليحملوا معهم الفنون والعلوم إلى شبه جزيرة وحشية يكتنفها ظلام الليل ؛ لكن الأبحاث الحديثة قد أفسدت هذه الصورة الممتعة - كما ستغير أبحاث المستقبل من الصورة التى نرسمها على هذه الصفحات ؛ فى الهند - كما فى سائر أقطار الأرض - بدايات المدنية دفيئة تحت الثرى ، ويستحيل على فوؤس البحث الأثرى كلها أن تستخرجها جميعاً ؛ فبقايا العصر الحجري القديم تملأ خزانات كثيرة فى متاحف كلكتا ومدراس وبمباى ، كما وجدت أشياء من العصر الحجري الحديث فى كل دولة تقريباً (٦) ؛ ومع ذلك فقد كانت هذه ثقافات لم تصبح بعد مدنية .

وفى سنة ١٩٢٤ ارتجت دنيا العلم الجديد مرة أخرى بأنباء جاءت من الهند ، إذ أعلن « سير چون مارشال » أن أعوانه من الهنود - وبصفة خاصة « ر . د . بانرجى » - قد اكتشفوا عند « موهنجو - دارو » على الضفة الغربية من السند الأدنى - آثاراً من مدنية يبدو أنها أقدم عهداً من أية مدنية أخرى يعرفها المؤرخون ؛ فهناك - كما فى « هارابا » على بعد بضعة مئات من الأميال ناحية الشمال - أزيلت طبقة من الأرض عن أربع مدن أو خمس بعضها فوق بعض طبقات ، وفيها مئات من المنازل والدكاكين بنيت بالآجر بناء متيناً ، واصطفيت على امتداد طرق واسعة حيناً وحارات ضيقة حيناً آخر ،

وترفع في حالات كثيرة عدة طبقات ؛ ولترك « سير چون » يتحدثنا عن تقديره لعمر هذه الآثار .

« تؤيد هذه الكشف قيام حياة مدنية بالغة الرقي في الستد (وهي إقليم في « رئاسة بمباي » يقع في أقصى الشمال) والبنجاب خلال الألف الرابعة والألف الثالثة من السنين قبل الميلاد ؛ ووجود آبار وحمامات ونظام دقيق للصرف في كثير من المنازل ، يدل على حالة اجتماعية في حياة أهل تلك المدن تساوى على الأقل ما وجدناه في « سومر » ، وتفوق ما كان سائداً في العصر نفسه في بابل ومصر ... وحتى « أور » لا نضارع بمنازلها من حيث البناء ، منازل موهنجر - دارو » .

وبين الموجودات في هذه الأماكن آنية منزلية وأدوات للزينة ، وخزف مطلي وبغير طلاء ، صاعه الإنسان بيده في بعض الحالات وبالعجلة في بعضها الآخر ؛ وتمائيل من الخزف ، وزهر اللعب وشطرنج ، ونقود أقدم من أى نقود وجدناها من قبل ؛ وأكثر من ألف خاتم معظمها محفور ومكتوب بكتابة تصويرية تجهلها ، وخزف مزخرف من الطراز الأول ، وحفر على الحجر أجود مما وجدناه في سومر^(٨) وأسلحة وأدوات من النحاس ، ونمذج نحاسي لعربة ذات عجلتين (وهي أقدم ما لدينا من أمثلة للعربة ذات العجلات) وأساور وأقراط وعقود وغيرها من الحلى المصنوع من الذهب والفضة صناعة كما يقول مارشال - « بلغت من دقة الإتقان ومهارة الصقل حداً يجعلها صالحة للعرض عند صائغ في شوارع بوند (شارع في لندن مشهور بجودة معروضاته) في يومنا هذا ، فذلك أقرب إلى المعقول من أن تستخرج من منزل مما قبل التاريخ يرجع إلى سنة ٥٠٠٠ قبل الميلاد »^(٩) .

ومن العجيب أن الطبقات الدنيا من هذه الآثار أرفع في فنونها من الطبقات العليا - كأنما أقدم هذه الآثار عهداً يرجع إلى مدنية أقدم من مدنية زميلتها في الطبقات العليا بمئات السنين ، وقد يكون بالآلافها ، وبعض الآلات هناك

مصنوع من الحجر ، وبعضها من النحاس ، وبعضها من البرونز ، مما يدل على أن هذه الثقافة السندية قد نشأت في مرحلة انتقال بين عصر الحجر ، وعصر البرونز من حيث المادة التي تصنع منها الآلات (١٠) .

وتنهض الدلائل على أن « موهنجو - دارو » كانت ذروتها حين شيد خوفو الهرم الأكبر ، وعلى أنها كانت تتصل مع سومو وبابل (*) بصلات تجارية ودينية وفنية ، وأنها ظلت قائمة أكثر من ثلاثة آلاف عام ، حتى كان القرن الثالث قبل الميلاد (**) ، ولسنا نستطيع الحزم برأى فيما إذا كانت

(*) هذه الصلات يدل عليها ما وحدناه من أختام متشابهة في موهنجو - دارو وفي سومر (خصوصاً عند كيش) كما يدل عليها ظهور « الناجا » أى اللبان ذى النطاش ، بين الآثار القديمة فيما بين النهرين (١١) ، وفي سنة ١٩٣٢ كشف الدكتور هنرى فرانكفورت بين آثار وجدها في قرية « بابلية عيلامية » وهى ما يسمى الآن « بتل أسمر » (بالقرب من بغداد) ؛ كشف عن أختام وخرزات خزفية هى فى رأيه (ويوافق سير جون مارشال) قد جاءت من موهنجو - دارو حول سنة ٢٥٠٠ الميلاد (١٢) .

(*) يعتمد « ماك دوقل » أن هذه المدنية العجيبة قد استمدت أصولها من سومر (١٤) وأما « هول » فيرى أن السومريين قد نقلوا وثافتهم عن الهند (١٥) ؛ ورأى « وولى » هو أن الثقافتين السومرية والهندوسية القديمة قد جاءت معاً من أصل مشترك وثقافة مشتركة في بلوغستان أو بالقرب منها (١٦) ؛ ولقد دعش الباحثون حين رأوا أن الأختام المتشابهة الموجودة في بابل وفي الهند ترجع إلى أقدم مراحل الثقافة في أرض الجزيرة (ما بين النهرين) ، أى إلى المرحلة السابقة لسومر ، لكنها ترجع إلى آخر مرحلة من مراحل المدنية السندية (١٧) - مما يدل على أسبقية الهند ، ويميل « تشايلد » إلى الأخذ بهذه النتيجة : « عند نهاية الألف الرابع من السنين قبل الميلاد ، تستطيع الثقافة المادية في « أيلدوس » أو « موهنجو - دارو » أن تثبت للمقارنة مع مثيلتها في أثينا أيام بركليس ، أو مع أية مدنية شئت من مدن القرون الوسطى . . . وإذا حكنا بفن بناء المنازل وخرائط الأختام ورشاقة المصوغات الخرفية ، وحدنا أن المدنية السندية كانت سابقة للبابلية في بداية الألف الثالث من السنين (حوالى ٣٠٠٠ قبل الميلاد) غير أن ذلك كان مرحلة متأخرة في الثقافة الهندية ، ومن الحائز أن قد كان لها زعامة لا تقل عن هذه في الأزمنة السابقة لذلك العهد ؛ ألم تكن - إذن - المبتكرات والمكتشفات التي تتميز بها المدنية السومرية النمط ، بابتاً أنتجت تربة بابل فقصها وتعهدها في مراحل تطوره ، بل كانت أثراً من آثار الإيحاء الهندي ؟ ولوصح ذلك ، فهل جاء السومريون أنفسهم من السند ، أو على الأقل من مناطق تقع تحت تأثيرها المباشر ؟ (١٨) هذه الأسئلة المثيرة للخيال لا يمتس الإجابة عنها الآن ، لكنها تذكرنا بأن تاريخاً مكتسبة لل المدنية قد بدأ - بسبب جهلنا للبشرى - عند نقطة ربما كانت في حقيقة أمرها مرحلة متأخرة في محرى التطور البشري .

« موهنچو- دارو » تمثل أقدم ما كشف عنه الإنسان من مدنيات ، كما يعتقد « مارشال » ، لكن إخراج ما تكنه الهند في جوفها قد بدأ أمس القريب ، فالبحث الأثرى لم ينتقل من مصر عبر الجزيرة إلى الهند ، إلا في حياتنا ؛ فلما نكت تربة الهند كما فعلنا بتربة مصر ، فربما نجد هناك مدينة أقدم من المدينة التي ازدهرت من غرين النبل (*) .

(*) كشفت الحفريات الحديثة بالقرب من « تشنادرچ » في ميسور ، عن ست طقات من آثار الثقافة القديمة ، بادئة من آلات العصر الحجري والمصنوعات الخزفية المزينة بأشكال هندسية يرجع عهدها في الغالب إلى سنة ٤٠٠٠ قبل الميلاد ، إلى آثار هي من حداثة العهد بحيث ترجع إلى سنة ١٢٠٠ بعد الميلاد (١٩) .

الفصل الثالث

الهنود الآريون

السكان الأصليون - العراة - المجتمع للقروى -
نظام الطبقات - المحاربون - الكهنة - التجارة -
الصناع - المنوذون

على الرغم مما تدل عليه آثار السند وميسور من اتصال في تسلسل التاريخ ،
فإننا نشعر بأن بين ازدهار « موهنجو- دارو » وبين دخول الآريين ، فجوة
في علمنا ، أو ربما كان الأقرب إلى الصواب هو أن علمنا بالماضي فجوة
شاعتها المصادفة في جهلنا ؛ وتشتمل آثار السند على خاتم عجيب يتألف من
رأسين من رعوس الثعابين ، وهو الرمز المميز لأقدم سكان الهند ممن عرف
التاريخ - هؤلاء هم « الناجا » الذين كانوا يعبدون الثعابين ، والذين وجدهم
الآريون الغزاة قابضين على المناطق الشمالية ، والذين لا تزال سلاتهم متراكمة
على قيد الحياة في التلال البعيدة (٢٠) . فإذا توغلنا ناحية الجنوب ، وجدت
الأرض التي كان يسكنها عند قوم سود البشرة فطس الأنوف ، ويسمونها
« بالدرافيديين » - ولا نعلم أصل الكلمة - وقد كانوا على شيء من المدنية
حين هبط عليهم الآريون ، وبحارتهم المغامرون شقوا البحار حتى بلغوا سومر
وبابل ، وعرفت مدائنهم كثيراً من رقة العيش وأسباب الترف (٢١) ، فيجوز
أن الآريين قد استمدوا من هؤلاء الناس نظام الجماعة القروية وملكية الأرض
والضرائب ، ولا يزال « الدكن » إلى يومنا هذا مسكناً رئيسياً للدرافيديين
ومركزاً لعاداتهم ولغتهم وأدبهم وفنونهم .

ولم تكن غزوة الآريين لهذه القبائل المزدهرة ، وانتصارهم عليها ، إلا حلقة

من سلسلة متصلة : من الغزوات كانت تقع على فترات منتظمة بين الشمال والجنوب ، فينقض الشمال انقراضاً عنيفاً على الجنوب المستقر الآمن ؛ وقد كان ذلك مجرى من المجارى الرئيسية التى سارت فيها حوادث التاريخ ، إذ أخذت المدنيات تعلو على سطحه وتهبط كأنها أدوار الفيضان يعلو عصرآ بهد عصر ؛ فالآريون قد هبطوا على الدرافيديين ، والآخيون والدوريون قد هبطوا على الكريتيين والإيجيين ، والجرمان قد هبطوا على الرومان ، واللمبارديون قد هبطوا على الإيطاليين ، والإنجليز قد هبطوا على العالم بأسره ؛ وسيظل الشمال إلى الأبد يمد العالم بالحاكمين والمقاتلين ، والجنوب بالفنانين والقديسين ؛ فالجنة إنما يربها الجبناء .

فن هؤلاء الآريون الذين كانوا يضربون فى الأرض ؟ أما هم أنفسهم فقد استعملوا كلمة « آرى » ليعنوا بها « الأشراف » (فى السنسكريتية آريا معناها شريف) ، لكن ربما كان هذا الاشتقاق المبني على النزعة الوطنية أحد الأفكار البعدية التى تلقى شعاعاً من التهمك المر على علم اللغات(*) ، ومن المرجح جداً أن يكونوا قد جاءوا من تلك المنطقة القزوينية التى كان بنو أعمامهم من الفرس يسمونها « إيرياتا فيججو » ومعناها « الوطن الآرى(**) » ، وفى نفس

(*) يرى « مونييه - ولمز » أن آرى « مشتقة من أصل سنسكريتي معناه يحرث(٢٣) ، وذلك أن تقارن هذا الأصل (ri - ar) بكلمتين لاتينيتين (aratrum) ومعناها محراث ، (area) ومعناها سهل مكشوف ؛ وعلى هذا الأساس تكون كلمة « آرى » معناها فى الأصل فلاح لا شريف .

(**) نجد بعض الآلهة الفريديين الصميين مثل « إندرا » و « مترا » و « فارونا » مذكورين فى معاهدة عقدت بين الحيشيين الآريين والميتانيين فى بداية القرن الرابع عشر قبل الميلاد(٢٤) ، وكذلك نرى أن أحد الطقوس الفيدية الخالصة ، وهى شرب عصير « السوما » المقدس ، يظهر أيضاً عند الفرس فى احتفالهم بشرب عصير « الهوما » المقدس (مع ملاحظة أن حرف س فى اللغة السنسكريتية يقابل حرف الهاء فى الفارسية ، ومن هنا « سوما » أصبحت « هوما » كما أصبحت كلمة « السندو » « هندو » عند الفارسيين(٢٥) فنخلص من هذا إلى أن الميتانيين والحيشيين والكاسيين والسومريين والبكتريين والميديين والفرس والآريين من غزوا الهند كانوا كلهم فروعاً من أصل « هندي أوربي » انتشر فى الأرض من شواطئ بحر قزوين .

الوقت تقريباً الذي كان الكاسيئون الآريون يكتسحون فيه بابل ، كان الآريون الفيديون قد أخذوا يدخلون الهند .

وكان هؤلاء الآريون أقرب إلى المهاجرين منهم إلى الفاتحين ، شأنهم في ذلك شأن الجرمان في غزوهم لإيطاليا ، ولكنهم جاءوا ومعهم أجسام قوية ، وشهية عارمة للطعام والشراب ، ووحشية لا تتردد في الهجوم ، ومهارة وشجاعة في الحروب ، وسرعان ما أدت بهم هذه الخصال كلها إلى السيادة على الهند الشمالية ؛ وكانوا يحاربون بالقسي والسهم ، يقودهم مقاتلون مدرعون في عربات حربية ، أدواتهم في القتال هي الفؤوس إن كانوا على مقربة من العدو ، والحراب يلقفون بها إن كانوا على مبعدة منه ؛ وكانوا من الأخلاق البدائية على درجة لا تسمح بالنفاق ، ولذلك أخضعوا الهند دون أن يدعوا أنهم يرفعون مستواها ، وكل ما في الأمر أنهم أرادوا أرضاً ومرعى لماشيئهم ، ولم يحيطوا حروبهم بدعوى الشرف القومي ، لكنهم قصدوا بالحرف صراحة إلى « رغبة في مزيد من الأبقار (٣) » . وجعلوا خطوة فخطوة يزحفون شرقاً على امتداد نهري السند والكنج ، حتى خضعت الهندوستان (*) كلها لسلطانهم .

ولما تحولوا من الحرب المسلحة إلى زراعة الأرض واستقرارها طفقت قبائلهم بالتدريج تأتلف لتكوّن دويلات ، كل منها يحكمها ملك يقيده مجلس من المقاتلين ؛ وكل قبيلة يقودها « راجا » أو رئيس يحدد قوته مجلس قبليّ ، وكل قبيلة تتألف من جماعات قروية مستقل بعضها عن بعض استقلالاً نسبياً ، ويحكم الجماعة القروية مجلس من رعوس العائلات ؛ ويروى عن بوذا أنه قال في سؤاله لمن كان له بمثابة القديس يوحنا : « هل سمعت » يا « أناندا » أن « الفاجيين » يجتمعون عادة ليتشاوروا في الأمر قبل الحسم فيه ، وأنهم يرتادون الاجتماعات العامة التي تعقدها قبائلهم ؟ .. فما دام الفاجيون يا « أناندا »

(•) كلمة أطلقها الفرس القدماء على الهند شمال نهر نارابادا .

يتمتعون هكذا عادة ، ويرتادون الاجتماعيات العامة التي تعقد لها قبائلهم ، فتوقع منهم ألا يصيبهم انحلال ، بل يصيبهم النجاح (٢٧) .

والآريون - كسائر الشعوب - كانت لهم قواعد الزواج في حدود العشيرة وخارج حدودها معاً ، بمعنى أن يحرم الزواج خارج حدود جنسهم ، كما يحرم داخل حدود الأقوياء الأقربين ؛ ومن هذه القواعد استمد الهندوس أم ما يميزهم من أنظمة اجتماعية ؛ وذلك أن الآريين عندما رأوا أنفسهم قلة عددية بالنسبة إلى من أخضعوهم ومن يعدونهم أحط منهم منزلة ، أيقنوا أنهم بغير تقييد التزاوج بينهم وبين هؤلاء ، فسرعان ما تضيع ذاتيتهم العنصرية . بحيث لا يمضى قرن واحد أو قرنان من الزمان حتى تهضمهم الأغلبية في ثناياها وتمتصهم في جسمها امتصاصاً ؛ وإذن فقد كان أول تقسيم للطبقات قائماً على أساس اللون لا على أساس الحالة الاجتماعية ؛ فتفرق الناس فريقين . فريق الأنوف الطويلة وفريق الأنوف العريضة ؛ وبذلك ميزوا بين الآريين من جهة ، و « الناجا » و « الدرافيديين » من جهة أخرى ، ولم تكن التفرقة عندئذ أكثر من تنظيم الزواج بحيث يحرم خارج حدود الجماعة (٢٨) ؛ وكاد نظام الطبقات ألا يكون له وجود في العهد الفيدى (٢٩) بهذه الصورة التي اتخذها فيما بعد ، حيث أسرف في تقسيم الناس على أساس الوراثة وعلى أساس العنصر وعلى أساس العجل الذي يزاولونه ؛ أما بين الآريين أنفسهم فقد كان الزواج حراً من القيود (ما عدا ذوى القربى الأقربين) ، ولم تكن المنزلة الاجتماعية تورث مع الولادة .

فلما انتقلت الهند الفيدية (٢٠٠٠ - ١٠٠٠ قبل الميلاد) إلى عصر « البطولة » (١٠٠٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد) ، أو بعبارة أخرى لما انتقلت الهند من ظروف حياتها كما صورتها أسفار الفيدا ، إلى حياة جديدة ترى وصفها في « الماهاباراتا » و « رامايانا » أصبحت أعمال الناس مقسمة بينهم بالنسبة إلى طبقاتهم ، بحيث يرث الولد عمل طبقته ، وتحددت الفوارق بين

الطبقات في وضوح وجلاء ، ففي القمة كان « الكشاترية » أو المقاتلون الذين عدوُّها خطيئة من الخطايا أن يموت الرجل في محبته^(٣٠) ، حتى المحافل الدينية في الأيام الأولى كان يؤديها الرؤساء أو الملوك على نحو ما كان يقوم قيصر بدور كبير الكهنة ، وكان البراهمة ، أى الكهنة ، لا يزيدون عن مجرد شهود في الاحتفال بتقديم القرابين^(٣١) ، ففي « رامايانا » ترى رجلا من طبقة « الكشاترية » يحتج احتجاجاً حنفياً على زواج « عروس شفاء الأنف فريدة » من عنصر المقاتلين من كاهن براهمي ثرثار^(٣٢) ، وفي الأسفار « الجانقية » ترى زعامة « الكشاترية » أمراً مسلماً به ، بل يذهب الأدب البوذي إلى حد أبعد ، فيسمى « البراهمة » « من أصل وضع^(٣٣) . وهكذا ترى الأشياء يصيبها التغير حتى في الهند .

لكن لما حلت السلم محل الحرب ؛ وبالتالي ازدادت الديانة أهمية اجتماعية وتعددت في الطقوس ، لأنها أصبحت عندئذ عوناً إلى حد كبير للزراعة ، تقيا شر الكوارث الجوية التي لا يمكن لإعداد العدة لها ، فقد تطلبت الديانة وسطاء فنيين بين الناس وأهلهم ، ولهذا ازداد البراهمة عدداً وثروة وقوة ؛ فباعثهم للقيام على تربية النسل ، والرواة لتاريخ أمتهم وآدابها وقوانينها ، استطاعوا أن يعيدوا خلق الماضي خلقاً جديداً ، وتشكيل المستقبل على صورتهم ، بحيث يصبُّون كل جيل صباً يزيد من تقديسه للكهنة ، فيبنون بهذا الطبقة مكانة متمكنهم في القرون المقبلة من احتلال المنزل العليا في المجتمع الهندوسي ؛ وقد بدأوا بالفعل أيام بوذا يتحدثون سيادة طبقة « الكشاترية » ؛ وعدوُّهم طبقة أحط من طبقتهم ، على نحو ما كان يعدُّهم « الكشاترية » من قبل أدنى منهم منزلة^(٣٤) ؛ وأحس بوذا أن لكل من وجهتي النظر ما يؤيده ؛ لكن « الكشاترية » مع ذلك لم تحف زعامتها الفكرية بالقياس إلى البراهمة ، حتى في عهد بوذا نفسه ، بل إن الحركة البوذية نفسها ، التي أسسها شريف من

أشراف الكشاترية ، نافست البراهمة زعامتهم الدينية على الهند مدى ألف عام .

وتحت هذه الأقليات الحاكمة طبقات في منازل أدنى ، غنهاك طبقة « الثيزيا » أو التجار والأحرار الذين كادوا قبل بوذا ألا يكون لهم ما يميزهم طبقة قائمة بذاتها ؛ وهناك طبقة « الشودرا » أو الصناع الذين يشملون معظم السكان الأصليين ، وأخيراً هناك « الباريا » أو المنبوذون ، وقوامهم قبائل وطنية لم ترتد عن ديانتها مثل قبيلة « شانداالا » ، وأمرى الحرب ، ورجال تحولوا إلى عبيد على سبيل العقاب^(٣٥) ؛ ومن هذه الفئة التي كانت بادئ أمرها جماعة صغيرة لا تنتمي إلى طبقة من الطبقات ، تكونت طبقة « المنبوذين » في الهند اليوم وعددها أربعون مليوناً .

الفصل الرابع

المجتمع الآري الهندي

الرعاة - رراع الأرض - الصناع - التجار - العملة والديون -
الأخلاق - الزواج - المرأة

كيف كان هؤلاء الهنود الآريون يعيشون ؟ بالحرب والسلب أول الأمر ، ثم بالرعي والزراعة والصناعة على نمط ريفي كالذي ساد أوروبا في العصور الوسطى ، لأنه حتى قامت الثورة الصناعية التي تظللنا اليوم ، لبثت حياة الإنسان الرئيسية من حيث الاقتصاد والسياسة ، على صورة واحدة لا تكاد تتغير في جوهرها منذ العصر الحجري الحديث ؛ فكان الآريون الهنود يربون الماشية ويستخدمون البقرة دون أن ينزلوها من أنفسهم منزلة التقديس ، ويأكلون اللحم أينما استطاعوا إليه سبيلا ، بعد أن يهبوا جزءاً منه للكهنة أو للآلهة (٣٦) ؛ ونعلم أن بوذا بعد أن أوشك على الموت جوعاً بما التزمه في شبابه من تقشف ، كاد يودى بحياته بعد أكلة كبيرة من لحم الخنزير (٣٧) ؛ وكذلك كانوا يزرعون الشعير لكن يظهر أنهم لم يكونوا يعلمون عن الأرز شيئاً في العهد الفيدى ؛ وكانت الحقول تقسمها الجماعة القروية بين عائلاتها ، على أن يقوم لكل معاً بريها ؛ ولم يكن يجوز بيع الأرض لأجنبي عن القرية ، ويمكن توريثها لأبناء الأسرة نفسها من نسل الذكور المباشر ، وكانت الكثرة الغالبة من الناس فلاحين يملكون أرضهم التي يفلحونها ، لأن الآريين كانوا يعدونه عاراً أن يعملوا لقاء أجر يتقاضونه ؛ ويؤكد لنا العالمون بحياتهم أنه لم يكن بينهم ملاك كبار ولا مقسولون ، لم يكن بينهم أصحاب الملايين ولا المعدّمون (٣٨) .

وأما في المدن فقد ازدهرت الصناعات اليدوية على أيدي صناع وناشئين في الصناعة ، كل منهم مستقل بذاته ؛ ثم انتظمهم قبل ميلاد المسيح بنصف

ألف من السنين ، نقابات قوية لصناع المعادن ، وصناع الخشب ، وصناع الحجر ، وصناع الجلود ، وصناع العاج ، وصناع السلال ، وطلاة المنازل والرسامين ، والخزافين والصباغين والسماكين والبحارة والصيادين وبائعي جلود الحيوان ، والجزارين وبائعي الحلوى والحلاقين والدلالين والزهارين والطهاة — إن مجرد النظر إلى هذه القائمة يبين لك كم كانت الحياة الهندية مليئة متعددة الجوانب ؛ وكانت النقابات تقضى فيما ينشأ بين مختلف الطوائف العمالية من أمور ، بل كانت تقيم نفسها حكماً بفض النزاع بين الصناع وزوجاتهم ؛ وكانت أسعار السلع تحدّد — كما نفعل نحن اليوم — لا وفق قانون العرض والطلب ، بل على أساس من غفلة الشارى ؛ ومع ذلك فقد كان في قصر الملك «مشمّن» رسمى — يشبه ما لدينا الآن من مكتب لتحديد الأسعار — واجباته أن يخبّر السلع المعروضة للبيع ، ويعمل الشروط على الصناع (٣٩) .

وتقدّمت بينهم وسائل التجارة والسفر حتى بلغت مرحلة استخدام الجواد والعربة ذات العجلتين ، لكنها كانت تعاني من الصعاب ما كانت تعانيه القرون الوسطى ، وكانت القوافل تستوقف للضرائب عند كل حد يفصل دولة عن زميلتها مهما صغرت هذه الدويلات ، كما كانت تتعرض لهجمات اللصوص في الطريق عند كل منعطف ؛ وكان النقل بالنهر والبحر أكثر من ذلك رقاً ، فكنت ترى في سنة ٨٦٠ قبل الميلاد أو نحوها ، سفناً تدفعها أشعة متواضعة ومئات من المجاديف ، في طريقها إلى بلاد الجزيرة وشبه جزيرة العرب ومصر ، تحمل إليها منتجات تنسم بطابع الهند مثل العطور والتوابل والقطن والحرير والشيلا والنسيج الموصلى واللؤلؤ والياقوت والأبنوس والأحجار الكريمة ونسيج الحرير الموشى بالفضة والذهب (٤٠) .

وكان مما وقف في سبيل التجارة أساليب التبادل العقيمة التي اصطنعها الناس في معاملاتهم — فقد كانت وسيلتهم يادئ الأمر تبادل سلعة بسلعة ، ثم

استخدموا الماشية عملة نقدية ، حتى لقد كانت العروس تشتري بالابقار^(٤١) ، كهؤلاء اللاتي يقول عنهن هومر « عذارى يحملن أبقاراً » وبعد ذلك ظهرت عملة نحاسية ثقيلة ، لم يكن يضمن قيمتها إلا الأفراد بصفاتهم الشخصية ، ولم يكن للقوم مصارف ، ولذلك كان المال المخزون يخبأ في المنازل أو يدفن في الأرض أو يودع عند صديق ؛ ومن هنا تطور نظام للإبداع في عهد بوذا ؛ وذلك أن التجار في المدن المختلفة كانوا ييسرون التجارة بأن يعطى كل منهم لمزميله خطاباً يعترف فيه بما عليه له ؛ وكان في المستطاع أن تستعير من هؤلاء — وهم أشباه أسرة روتشيلد — ديناً برربح مقداره ثمانية عشر في كل مائة^(٤٢) . وكنت تسمع بين الناس حديثاً كثيراً عما بينهم من عهود مالية ؛ وفي ذلك العصر لم تكن العملة النقدية من ثقل الوزن بحيث تثبط المقامر من استخدامها في قمارهم ، وكان « زهر » القمار قد وطد لنفسه مكانة في المدينة ؛ ففي حالات كثيرة كان الملك يُعَدُّ قاعات للقمار لشعبه ، على غرار « موناكو » إن لم تكن على صورتها ؛ وذان جزء من المال المكسوب يذهب إلى الخزانة الملكية^(٤٣) ؛ ولقد يبدو ذلك في أعيننا نظاماً يصم أصحابه بوصمة العار ، لأننا لم نَعْتَدُ أن نرى أنظمة القمار عندنا تمد رجال الحكم بيننا بالمال بطريقة مباشرة .

وكانت أخلاقهم في التجارة رفيعة المستوى ، ولو أن الملوك في الهند القديمة — كما كان أقربائهم في اليونان الهرمونية — لم يترفعوا عن اغتصاب الماشية من جيرانهم^(٤٤) ، لكن المؤرخ اليوناني الذي أَرَّخ لحملات الإسكندرية ، يصف الهنود بأنهم « يستوفون النظر باستقامتهم ، وأنهم بلغوا من سداد الرأي حداً يجعل التجارهم إلى القضاء نادراً ، كما بلغوا من الأمانة حداً يغنيهم عن الأقفال لأبوابهم وعن العهود المكتوبة تسجيلاً لما اتفقوا عليه ، فهم صادقون إلى أبعد الحدود^(٤٥) » : نعم إن في سيفر « رج » — فيدا « ذكرأ للزواج المحرم وللتضليل وللعهر وللإجهاض وللزنا^(٤٦) » ، كما أن هناك علامات تدل على الانحراف الجنسي الذي يجعل الرجال يتصلون بالرجال^(٤٧) ، إلا أن الصورة

العامة التي نستمدّها من أسفار الفيدا ومن الملاحم ، تدل على مستوى رفيع في العلاقات بين الجنسيتين وفي حياة الأسرة .

كان الزواج يتم باغتصاب العروس من أهلها أو بشرائها أو بالاتفاق المتبادل بين العروسين ، لكن هذا النوع الأخير كان ينظر إليه بعين النقد إلى حد ما ، فقد ظن نساؤهم أنه أشرف لمن أن يُشْتَرَيْن وأن يُدفعَ فيهن الأثمان ، وأنه مما يزيد قدر المرأة أن يسرقها الزوج من أهلها^(٥٨) ، وكان تعدد الزوجات جائزاً ، ويشجعون عليه بين العلية ، لأنه مما يسجّل للرجل بالفخر أن يعول زوجات كثيرات وأن ينقل إلى الحلف قوته^(٥٩) ، وكذلك كان هناك تعدد الأزواج ، فقصّة « دروپادى »^(٥٠) التي تزوجت لإخوة خمسة دفعة واحدة تدل على وقوع تعدد الأزواج للزوجة الواحدة — في أيام الملاحم — حيناً بعد حين ، وكان الأزواج عادة لإخوة ، وهي عادة بقيت في جزيرة سيلان حتى سنة ١٨٥٩ ، ولا تزال متلكنة في بعض قرى الجبال في التبت^(٥١) ، لكن التعدد كان في العادة ميزة يتمتع بها الذكر دون الأنثى ، لأنه عند الآريين هو رب الأسرة يحكمها حكماً لا ينازعه في سيادته منازع ، فكان له حق امتلاك زوجاته وأبنائه ، وله الحق في ظروف معينة أن يبيعهم أو يرمى بهم في عرض الطريق^(٥٢) .

ومع ذلك فقد تمتعت المرأة بحرية في العصر الفيدى أكثر جداً مما عمت به منها في العصور التالية ، فقد كان لها حينئذ رأى في اختيار زوجها ، أكثر مما قد تدل عليه ظواهر المراسيم في الزواج ، وكان لها حق الظهور بغير قيود في الحفلات والرقص ، وكانت تشارك الرجل في الطقوس الدينية التي تُقدّم بها القرابين ؛ ولها حق الدرس ، بل ربما ذهبت في ذلك إلى حد بعيد مثل « جارجى » التي اشتركت في المحادلات الفلسفية^(٥٣) ، وإذا تركها زوجها أرملة فلم يكن على زوجها من قيود^(٥٤) ، أما في عصر « البطولة » فيظهر أن المرأة قد فقدت بعض هذه الحرية ، فكانوا لا يشجعونها على المضى في الأبحاث العقلية ،

على أساس أن المرأة إذا درست أسفار الشيدا كان ذلك دليلاً على اضطراب المملكة»^(٥٥)، وقلَّ زواج المرأة بعد موت زوجها الأول ، وبدأت «البردة» — التي تعنى عزل المرأة — وزادت بين الناس عادة دفن الزوجة مع زوجها وهي عادة لم تؤكد تعرفها الأيام الشيدية^(٥٦) ، وأصبحت المرأة الثالثة هي التي جاءت على نموذج بطلة «راماينا» — وهي «سيتا» الوفية التي تتبع زوجها وتطيعه في خضوع مهما تَطَلَّسَبَ منها ذلك من ضروب الوفاء والشجاعة حتى آخر يوم من حياتها .

الفصل الخامس

ديانة أسفار اثميدا

الديانة السابقة للفيدا - آلهة الفيديا - آلهة الأخلاق -
قصة الفيديا عن الخلق - الخلود - الضحية بالحوار

الظاهر أن أقدم ديانة نعرفها عن الهند ، تلك الديانة التي وجدناها الغزاة الآريون بين « الناجا » والتي لا تزال قائمة في الأجناس البشرية البدائية التي تراها هنا وهناك في ثنيايا شبه الجزيرة العظيمة ، هي عبادة روحانية طوطمية لأرواح كثيرة تسكن الصخور والحيوان والأشجار ومجاري الماء والجبال والنجوم ؛ وكانت الثعابين والأفاعي مقدسات — إذ كانت آلهة تعبد ومثلاً علياً تشد في قواها الجنسية العارمة ؛ وكذلك شجرة « بوذي » المقدسة في عهد بوذا كانت تمثل تقديسهم لخلال الأشجار الصامت (٥٧) ، وهو تقديس صوفي لكنه سليم ؛ وهناك من آلهة الهنود الأولين ما هبط مع الزمان إلى هنود العصور التاريخية ، مثل « ناجا » الإله الأفعوان ، و « هاتومان » الإله الفرد ، و « ناندس » الثور المقدس و « الباكشا » أو الإلهة من الأشجار (٥٨) ؛ ولما كان بعض هذه الأرواح طيباً وبعضها خبيثاً ، فلا يستطيع حفظ الجسم من دخول الشياطين فيه وتعذيبه في حالات المرض أو الجنون ، تلك الشياطين التي تملأ الهواء ، إلا مهارة عظيمة في أمور السحر ؛ ومن ثم نشأت مجموعة الرقي في « فيدا أثارفا » أي « سفر الإلمام بالسحر » ؛ فلجسد الإنسان من صيغ سحرية يتلوها إذا أراد الأبناء أو أراد اجتناب الإجهاض ، أو إطالة العمر ، أو دفع الشر ، أو جلب النعاس ، أو إيقاع الأذى أو الارتباك بالأعداء (*) (٥٩) .

(*) راجع « فيدا أثارفا » الجزء السادس ص ١٣٨ ، والسابع ص ٣٥ ص ٩٠ حيث نجد -

وأقدم آلهة ذكرتها «أسفار القيدا» هي قوى الطبيعة نفسها وعناصرها :
 السماء والشمس والأرض والنار والضوء والرياح والماء والجنس (٦٣) ؛ فكان
 ديوس (وهو زيوس عند اليونان ، وجوبيتر عند الرومان) ، أول الأمر هو
 السماء نفسها ؛ وكذلك اللفظة السنسكريتية التي معناها مقدس ، كانت في أصلها
 تعنى « اللامع » فقط ؛ ثم أدت هذه النزعة الشعرية التي أبحاث لهم أن يخلقوا
 لأنفسهم كل هذا العدد من الآلهة ، إلى تشخيص هذه العناصر الطبيعية ؛ فمثلا
 جعلوا السماء أباً ، وأسموها « فارونا » ؛ وجعلوا الأرض أمّاً ، وأطلقوا عليها
 اسم « بريثي » . وكان النبات هو ثمرة التقائهما بوساطة المطر (٦٣) ، وكان المطر
 هو الإله « بارجانيا » ، والنار هي « آجنى » ، والرياح كانت « فايو » وأما إن
 كانت الرياح مهلكة فهي « رودرا » ، وكانت العاصفة هي « إندرا » والفجر
 « أوشاس » ومجرى المحراث في الحقل كان اسمه « سيتا » والشمس « سوريا »
 أو « مترا » أو « قشنو » ؛ والنبات المقدس المسمى « سوما » ، والذي كان
 عصيره مقدساً ومسكراً للآلهة والناس معاً ، كان هو نفسه لها يقابل في الهند
 ما كان « ديونيسوس » عند اليونان ، فهو الذى يوحى للإنسان - بمادته المنعشة -
 أن يفعل الإحسان ويهديه إلى الرأى الثاقب ، وإلى المرح ، بل يخلع على الإنسان
 حياة الخلود (٦٤) .

ولما كانت الأمة كالفرد تبدأ بالشعر وتنتهى بالنثر ، فقد تحول كل شيء
 لما أصبحت الأشياء في أعين الناس أشخاصاً ، إذ أصبحت صفات الأشياء
 أشياء قائمة بذاتها ، وباتت نعوته بمثابة الأسماء ، والعبارات التي تجرى مجرى
 الحكمة أصبحت آلهة ؛ والشمس التي تهب الحياة انقلبت لها جديداً اسمه
 « سافيتار واهب الحياة » وأما ضوءها فإنه آخر اسمه « فيثاسفات » أى الإله

- رقى « تشتعل بالكراهية » أو « لغة فيها وحشية لا يضبطها ضابط » تجرى على لسان نساء
 يحاولن إبعاد المناقشات عن ، أو إنزال المقام عن (٦٥) ، وفي أحد أسفار يوبانشاد ، وهو سفر
 « بريها دارافياكا » (٦ - ١٢) صيغ يراد بها أن تخطف امرأة بالعزيم ، وأخرى « لارتكاب
 الخطيئة بغير حمل » (٦٦) .

الساطع ، والشمس الذى تولد الحى من الحى أصبحت لها عظيما هو « پراجاپاتى » أى رب الأحياء جميعاً (*) (٦٥) .

ولبثت النار « وهى الإله أجنى » حينئذ من الدهر أهم آلهة القيدا جميعاً ، إذ كان هذا الإله هو الشعلة المقدسة التى ترفع القربان إلى السماء ، وكان هو البرق الذى يثب فى أرجاء الفضاء ، وكان للعالم حياته النارية وروحه المشتعلة ؛ غير أن « إندرا » الذى ينصرف فى الرعد والعاصفة كان أشيع الآلهة كلهم ذكراً بين الناس ، لأنه هو الذى يجلب للآرى الهندى الأمطار النفيسة التى بدت له عنصراً جوهرياً يكاد يزيد فى أهميته للحياة على الشمس ذاتها ، ولذا فقد جعلوه أعظم الآلهة مقاماً ، يلتمسون معونة رعوده وهم فى حومات القتال ، وصوروه — بدافع الحسد له — فى صورة البطل الجبار الذى يأكل العجول مئات مئات ، ويشرب الخمر ببحيرات ببحيرات (٦٦) ، وكان عدوه المحبب إلى نفسه هو « كرشنا » الذى لم يذكر فى أسفار القيدا إلا على أنه إله محلى لقبيلة « كرشنا » إذ لم يكن حينئذ قد تجاوز هذه المرحلة ، كذلك كان « قشنو » أى الشمس التى نجتاز الأرض بخطواتها الجبارة ، لها ثانوياً ، كأنما هو لا يدرى أن المستقبل له وله « كرشنا » الذى يجسده ؛ ولإذن فمن فوائد أسفار القيدا لنا أنها تعرض علينا الدين وهو فى طريق التكوين ، فنرى مولده ونموه وموت الآلهة والعقائد ، ونرى ذلك بادئين من النزعة الروحانية البدائية حتى نباغ وحدة الوجود الفلسفية ؛ بادئين بالخرافة فى « قيدا أثارفا » (أى سفر السحر) ومنتهين إلى الوحدانية الجلييلة كما ذكرت فى أسفار « يوپانشاد » .

كان هؤلاء الآلهة بشراً فى صورة الجسم وفى الدافع المحرك للعمل ، بل

(*) كاد « پراجاپاتى » يعبد على أنه الإله الواحد ، حتى جاء اللاهوت فى العهد التالى فجعل براهما الذى يقضى فى نفسه كل شيء ، يبتلع پراجاپاتى فى جوفه .

كادت تكون بشراً في جهلها كذلك ، فانظر أحدها وقد أحاطت به دعوات الداعي ، فجعل يفكر ماذا عسى أن يهب هذا المتوسل : « هذا ما سأصنعه - كلا ، لن أصنع هذا ؛ سأعطيه بقرة - أم هل أعطيه جواداً ؟ ترى هل تقرب إلى حقاً بشراب السوما ؟ » (٦٧) ؛ لكن بعض هؤلاء الآلهة قد صعد في العصور الفيدية المتأخرة إلى مستوى خلقي رفيع ؛ خذ مثلاً « فارونا » الذي كان بادئ ذي بدء هو السماء المحيطة بالأرض ، أنفاسه هي ربح العواصف ، ورداؤه هو السماء ؛ هذا الإله قد تطور على أبدى عبادته حتى أصبح أكثر آلهة الفيدا علواً في الأخلاق وقرباً من المثل الأعلى للآلهة ؛ أصبح يرقب العالم بعينه الكبرى ، التي هي الشمس ، يعاقب الشر ويكافئ الخير ، ويعفو عن ذنوب التائبين ؛ وبهذا كان « فارونا » حارساً على القانون الأبدي ومنفذاً له . ذلك القانون الذي يسمونه « ريتا » وهو الذي كان أول أمره قانوناً يقيم النجوم في أفلاكها ويحفظها هناك فلا يضطرب مسيرها ، ثم تطور بالتدريج حتى أصبح قانون الحق إطلاقاً ، أصبح نعمة خلقية كونية لا مندوحة لكل إنسان عن مراعاتها إذا أراد أن يجتنب الضلال والدمار (٦٨) .

ولما كثر عدد الآلهة نشأت مشكلة ، هي : أي هؤلاء الآلهة خلق العالم ؟ فكانوا يعزون هذا الدور الأساسي تارة لـ « آجني » وتارة لـ « إندرا » وطوراً لـ « سوما » وطوراً رابعاً لـ « براجapati » ، وفي أحد أسفار « يوبانشاد » يعزى خلق العالم إلى خالق أول قهار :

« حقاً إنه لم يشعر بالسرور ؛ فواحد وحده لا يشعر بالسرور ، فتطلب ثانياً ؛ كان في الحق كبير الحجم حتى ليعدل جسمه رجلاً وامرأة تعانقا ، ثم شاء لهذه للذات الواحدة أن تنشق نصفين ، فلشأ من ثم زوج وزوجة ، وعلى ذلك تكبر النفس الواحدة كقطعة مبتورة . . . وهذا الفراغ تملؤه الزوجة ؛ وضاجع زوجته وبهذا أنسل البشر ؛ وسألت نفسها الزوجة قائلة : « كيف استطاع مضاجعتي بعد أن أخرجني من نفسي ، فلاختف » واختفت في صورة

البقرة ، وانقلب هو ثوراً ، وزاوجها ، وكان بازداوجهما أن تولدت الماشية ؛
فالتحذت لنفسها هيئة الفرس ، واتخذ لنفسه هيئة الجواد ، ثم أصبحت هي
حمارة فأصبح هو حماراً ، وزاوجها حقاً ، وولدت لها ذوات الحافر ؛
وانقلبت عنزة فانقلب لها تيساً ، وانقلبت نعجة فانقلب لها كبشاً ، وزاوجها
حقاً ، وولدت لها الماعز والخراف ؛ وهكذا حقاً كان خالق كل شيء ، مهما
تنوعت الذكور والإناث ، حتى تبلغ في التدرج أسفله إلى حيث الغمال ؛
وقد أدرك هو حقيقة الأمر قائلاً : « حقاً إني أنا هذا الخالق نفسه ، لأنني
أخرجته من نفسى ، من هنا نشأ الخلق » (٦٩) .

في هذه الفقرة الفريدة . نلمس بذرة مذهب وحده الوجود وتناسخ
الأرواح ، فالخالق وخلقته شيء واحد ، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد
فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم (صورة أخرى ، ولا يميز هذه
الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس الخدوع) وإلا تفريق الزمن
بينهما ؛ هذه النظرة لم تكن قد ظهرت بعد في أيام الفيدا جزءاً من العقيدة
الشعبية ، وإن تكن قد لقيت صياغتها على هذا النحو في « يوپانشاد » ؛
فالأرى الهندى — مثل زميله الأرى الفارسى — يدل أن يعتقد في تناسخ الأرواح
على صور متتابعة ، آمن بعقيدة أبسط ، إذ آمن بالخلود الشخصى ؛ فالروح
بعد الموت تلاقى إما حذاباً أو نعيماً ؛ فلما أن يلقيا « فارونا » في هوة مظلمة
سحيقة ، أو في جهنم ذات السعير ، ولما أن يتلقاها « ياما » فيرفعها إلى
الجنة حيث كل صنوف اللذائذ الأرضية قد كملت ودامت إلى أبد الآبدين (٧٠)
وفي ذلك يقول سفر « كانا » من أسفار يوپانشاد : « يقفى الفانى كما تفنى
الغلال ، ويعود إلى الحياة في ولادة جديدة كما تعود الغلال » (٧١) .

وليس تدلنا الشواهد على أن الديانة الفيدية في أولى مراحلها كان لها معابد
وأصنام (٧٢) . بل كانت مذابح القرابين تنصب من جديد لكل قربان يراد
تقديمه ، كما هي الحال في فارس الزرادشتية ، وكان يناط بالنار المقدسة أن

ترفع القربان الممنوح إلى السماء ؛ وفي هذه المرحلة تظهر آثار ضئيلة من التضحية بالإنسان ، كما ظهرت في فاتحة المدييات كلها تقريباً ، لكنها آثار قليلة يحوطها الشك ؛ وكذلك أشبهت الهند فارس في أنها كانت تحرق الحصان أحياناً ليكون قرباناً تقدمه الآلهة^(٧٤) وإن « أشفاميزا » - أو « تضحية الجواد » - لمن أغرب الطقوس جميعاً . إذ يخيل للناس فيها أن ملكة القبيلة زاوجت الحصان المقدس بعد ذبحه^(٧٥) على أن القربان المعتاد هو أن يسكب قليل من عصير « سوما » وأن يصب شيء من الزبد السائل في النار^(٧٦) ، وكانوا يحيطون القربان برقى السحر ، فلو قدمه مقدمه على النحو الأكمل جاءته بالجزء المطلوب بغض النظر عما هو تحقيق به من ثواب بالنسبة إلى خلقه الشخصي^(٧٨) وكان الكهنة يتقاضون أجوراً عالية على مساعدة المتعبد في أداء طقوس القربان التي أخذت تزداد مع مر الزمن تعقداً ، فإذا لم يكن في وسع المتعبد أن يدفع للكهنة أجره ، رفض أن يتلو له الصيغ اللازمة ، فأجره لابد أن يسبق ما يدفع لله من أجر ؛ ولقد وضع رجال الدين قواعد تضبط مقدار ما يدفعه صاحب هذه العبادة ، - كم من الأبقار والحياد وكم من الذهب ؛ وقد كانت الذهب بصفة خاصة عميق التأثير في الكهنة والآلهة^(٧٩) وفي « أوراق البراهمانا » التي كتبها البراهمة ، إرشادات للكهنة تدله على الطريقة التي يستطيع بها أن يقلب الصلاة أو القربان شراً على رعوس أصحابه إذا لم يؤجروه أجراً كافياً^(٨٠) ، وكذلك سنوا قوانين أخرى تفصل دقائق المحافل والطقوس التي ينبغي أن تقام في كل ظرف من ظروف الحياة تقريباً ، وهي عادة تتطلب معونة الكهنة في أدائها ؛ وهكذا أصبح البراهمة شيئاً فشيئاً طبقة ممتازة ، تسيطر على الحياة الفكرية والروحية في الهند سيطرة تهددت كل تفكير وكل تغيير بالمقاومة المميتة .

(*) *Ponebatque in gremium regina genitalle victimae membrum*

الفصل السادس

أسفار الفيدا باعتبارها أدباً

السنسكريتية والإنجليزية - الكتابة - الهيدات الأربعة
مفرج - ترنيمه الخلق

إنه لما ينبغي أن يثير اهتمامنا الخاص ، هذه اللغة السنسكريتية التي كان يكتبها الآريون الهنود ، ذلك لأنها تعد من أقدم مجموعات اللغات « الأوروبية الهندية » التي تنتمي إليها لغتنا التي نتحدث بها ، فإننا نشعر للحظة من الزمن شعوراً عجباً باتصال حلقات الثقافة عبر هذه الآماد الفسيحة من الزمان والمكان ، حين نلاحظ أوجه الشبه - في السنسكريتية واليونانية واللاتينية والإنجليزية - بين الألفاظ التي تدل على الأعداد ، وعلى أنواع الصلة في الأسرة ؛ وفي كلمات صغيرة كبيرة الدلالة في هذا الصدد ، وهي الكلمات التي أطلق عليها اسم « الفعل المزاوج » ، ولعل هذا الاسم قد أطلق عليها في غفوة من رجال الأخلاق(*) .

وبعيد جداً أن يكون هذا اللسان القديم الذي قال عنه « سير ولیم جونز » إنه « أكمل من لغة اليونان ، وأوسع من لغة الرومان ، وأدق من كليهما معاً »^(٨٣) بعيداً جداً أن يكون هذا اللسان القديم هو ما كان يتحدث به الغزاة الآريون ؛ فلسنا ندرى بأية لغة كان هؤلاء يتكلمون ، وكل ما يستطيعه في هذا الصدد هو أن نفرض فرضاً أنها كانت لغة قريبة الصلة بالجهة الفارسية القديمة التي كتبت بها « الأستا » ، وأما السنسكريتية التي كتبت بها أسفار الفيدا والملاحم فتحوى بالفعل على علامات اللغة الأدبية الكلاسيكية التي

(*) . هنا يذكر المؤلف هامشاً فيه أمثلة توضح هذا الشبه بين اللغات في ألفاظها ،
كما يتعلم نعلمه في الترجمة . (المعرب)

لا يستخدمها إلا العلماء والكهنة ؛ بل إن كلمة « سنسكريتي » نفسها معناها المعبدّة ، أو الخالصة ، أو الكاملة ، أو المقدسة ، ولم يكن الناس في العصر الفيدي يستخدمون في كلامهم لغة واحدة ، بل لغات ، لكل قبيلة لهجتها الآرية الخاصة^(٨٤) ، فلم يكن للهند في أى عصر من عصورها لغة واحدة .

ليس في الفيدات إشارة واحدة تدل أن مؤلفيها عرفوا الكتابة ؛ ولم يحدث إلا في القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد أن جاء التجار الهنود - والأرجح أن يكونوا من طائفة الدرافيديين - من آسيا الغربية بكتابة سامية قريبة الشبه بالكتابة الفينيقية ، وأطلق فيما بعد على هذه الكتابة اسم « الكتابة البراهمية » ؛ ومنها اشتقت كل أحرف الهجاء في الهند^(٨٥) .

ولقد لبثت الكتابة قروناً طويلة - فيما يظهر - لا تستخدم إلا لأغراض تجارية وإدارية ، دون أن يرد على أذهان الناس إلا خاطر جد ضئيل بأن يتخذوها وسيلة أدبية ؛ « وكان التجار - لا الكهنة - هم الذين ارتقوا بهذا الفن الأساسى » حتى القانون البوذى لم يلبس - على الأرجح - قبل القرن الثالث السابق لميلاد المسيح ؛ وأقدم ما بقى لنا من كتابات الهند المحفورة على الجدران ، هي محفورات « آشوكا »^(٧٨) ؛ وإنه ليتعذر علينا نحن الذين جعلت منا القرون المتعاقبة قوماً تعتمد عقولهم على رؤية عيونهم للمكتوب والمطبوع (حتى جاء هذا العهد الذى امتلأ به الهواء من حولنا ألفاظاً وأنغاماً) يتعذر علينا أن نفهم كيف اطمأنت الهند - بعد أن عرفت الكتابة بزمن طويل - إلى استمسكها بالأساليب القديمة في نقل التاريخ والأدب عن طريق الرواية والذاكرة ؛ فأسفار الفيدا والملاحم كانت أناشيد أخذت تنمو على تتابع الأجيال التى تناقلتها بالرواية جيلاً بعد جيل ؛ ولم يقصد بها إلى الكتابة لئلا تراها العيون ،

بل قصد بها إلى أن تكون أنعاماً تسمعها الآذان(*) ، ومن هذا الإهمال للكتابة نشأت ضلالة علمنا بالهند القديمة :

إذن فما هي أسفار الفيدا التي نستمد منها جل علمنا بالهند في مرحلتها البدائية ؟ إن كلمة « فيدا » معناها معرفة(**). وإذن فسفر الفيدا معناه الحرفي كتاب المعرفة ؛ « والفيدات » يطلقها الهندوس على كل تراثهم المقدس الذي ورثوه عن أولى مراحل تاريخهم ، وهي شبيهة بالإنجيل عندنا في أنها تدل على أدب أكثر مما تتخذ لنفسها صورة الكتاب ؛ ولو حاولت تنظيم هذه المجموعة وتبويبها لأحدثت خلطاً فظيحاً ؛ ولم يبق لنا من الفيدات الكثيرة التي شهدناها الماضي إلا أربعة أسفار :

١ - سفر رج ، أو معرفة ترانيم الشفاء .

٢ - سفر ساما ، أو معرفة الأنعام .

٣ - سفر ياجور ، أو معرفة الصيغ الخاصة بالقرايين .

٤ - سفر أثارفا ، أو معرفة الرقى السحرية .

وكل واحد من هذه الفيدات الأربعة ، ينقسم إلى أربعة أقسام :

١ - إلى « مانترا » أو الترانيم .

٢ - إلى « براهمانا » أو قواعد الطقوس والدعاء والرقى لهداية الكهنة في مهمتهم .

٣ - إلى « أرانياكا » أو نصوص الغابة ؛ وهي خاصة بالقدّيسين الرهبان ؛

٤ - إلى « يوباناشاد » أو المحاورات السرية ، وهي تقصد إلى الفلاسفة(†) .

(*) ربما استعاد الشعر سلطانه القديم على أهل هذا العصر ، إذا ما عادوا إلى إلقائه كلاماً - يدل قراءته في صحت .

(**) ترى أشباه هذه الكلمة في كلمة « أويدا » اليونانية و « فيديو » اللاتينية و « ويز » الألمانية و « وت » و « وزدم » الإنجليزيتين .

(†) ليس هذا التقسيم إلا نوعاً واحداً من أنواع التقسيم التي يمكن تطبيقها على مادة هذه الأسفار -

وليس بين أسفار الشفيدة إلا سفر واحد ينتمى إلى الأدب أكثر مما ينتمى إلى الدين أو الفلسفة أو السحر ؛ فسفر « رج » ضرب من الدواوين الدينية ، يتألف من ١٠٢٨ ترنيمة ، أو أنشودة من أناشيد الثناء يتوجه بها الناس إلى مختلف معبودات الآرين الهنود - الشمس والقمر والسماء والنجوم والرياح والمطر والنار والفجر والأرض وغيرها(*) ومعظم الترانيم دعوات واقعية في سبيل القطعان والمحصول وطول العمر ؛ وقليل جداً منها هو ما يرتفع إلى مستوى الأدب ، وبينها عدد ضئيل يبلغ درجة « الأنشاد » في رشاقها وجمالها(٩٢) بعضها شعر طبيعي ساذج ، كأنه الدهشة الفطرية يبدىها الطفل لزاء ما يرى ، وترنيمة منها تعجب كيف يخرج اللبن الأبيض من أبقار حمراء ، وترنيمة أخرى تدهش لماذا لا تسقط الشمس على الأرض سقوطاً عمودياً حينها تبدأ في الانحدار ؛ وترنيمة ثالثة تتساءل : كيف أمكن « لمياه الأنهار كلها أن تثب فوارة إلى المحيط فلا تملؤه » . ومنها ترنيمة رثاء على أسلوب « ثاناتوبسيس » قيلت على جثمان زميل سقط صريعاً في ميدان القتال :

« وكان علماء الهندوس يضيفون عادة إلى الشروح « الموحى بها » في البراهمانا واليوريشاد ، مجموعات كثيرة لشروح أقصر من تلك ، يصوغونها في عبارات موجزة ويطلقون عليها اسم « ستر » (ومعناها الخفي حيوط) ، أضافوا هذا الشروح إلى الشفيدات « فاكثبت على مر الزمن احتراماً تقليدياً يجعلها من مصادر الدين ، على الرغم من أنها ليست منزلة من السماء ؛ وكثير من هذه الشروح موجز إلى حد يتعسر معه فهم معناه ، لكنها كانت تختصر العقيدة اختصاراً يسهل معه نقلها ، أو قل كانت وسيلة تعين على حفظ الطلاب لها في عصر كانوا يعتمدون فيه على ذاكرتهم أكثر من اعتمادهم على الكتابة .

وليس في وسع أحد أن يجزم برأى في إسناد هذه المجموعة الكبيرة من الشعر والأساطير والسحر والطقوس والفلسفة إلى مؤلفيها أو إلى أزمان تأليفها ؛ ويعتقد أنقياء الهندوس أن كل حكمة منها أوحى بها عند الآلهة « وهم يبنشونك بأن الإله الأعظم براهما كتبها بيده على أوراق من الذهب (٨٩) ، وهي وجهة نظر لا تستطيع تفتيدها بغير عناء ، ويرجع أولو الرأي من الوطنيين أقدم هذه الترانيم إلى تواريخ تتراوح بين سنة ٦٠٠٠ ، وسنة ١٠٠٠ ق . م . حسب درجة الحماسة الوطنية عند القائلين(٩٠) ويرجح أنها جمعت ورتبت بين سنتي ١٠٠٠ ، ٥٠٠ ق . م . (٩١) .

(*) تتألف هذه الأناشيد من مقطوعات قوام الواحدة منها أربعة أبيات عادة ، ويتكون البيت -

هأنذا آخذ القوس من يد مينة كانت تشدها .
 لتكسب لنا ملكاً وقوة ومجداً ؛
 فأنت هناك ، ونحن هاهنا ؛ أعزاء بأبنائنا الأبطال ،
 سنهزم كل هجمة يوجهها لنا الأعداء ؛
 اقترب من صدر الأرض ، أمنا ،
 هذه الأرض الفسيحة الأرجاء العطوف بأبنائها ؛
 هذه الشابة الناعمة كأنها الصوف المندوف تحت جنوب الأنحاء ؛
 هأنذا أصرع إليها أن تصونك من أيدي الفناء ؛
 انفرجى له أيتها الأرض ، ولا تضحى جسده ضماً ثقيلاً ؛
 كوني له مثوى هينا ، ومجديه بعونك الشفوق ؛
 فكما تدثر الأم بالشوب ابنا ،
 كذلك دثرى هذا الرجل أيتها الأرض (٩٣).

وقصيدة أخرى (رج ، الجزء العاشر ص ١٠) عبارة عن حوار
 صريح بين الأبوين الأولين للبشر ، هذين التوأمين من أخ وأخته ، « ياما »
 و « يامى » ؛ فأما « يامى » فتأخذ في إغراء أخيهما أن يضاجعها على الرغم من
 تحريم مثل هذا الاتصال الجنسي بين أفراد الأسرة الواحدة ، زاعمة له أن كل
 ما تريده من الأمر هو استمرار الجنس البشرى ، فيقاومها « ياما » على
 أسس خلقية رفيعة ؛ وتحاول معه كل ضروب الإغراء ، وتفشل ، وأخيراً
 تصفه بالضعف ؛ والقصة كما هي بين أيدينا ليست كاملة ، ولو أنه في مقدورنا
 أن نحكم كيف يكون تمامها من منطق السياق ؛ وأسمى أجزاء القصيدة قطعة
 هائلة هي « ترنيمة الخلق » وفيها ترى عقيدة وحدة الوجود مبسطة بظلالها
 الرقيقة ، بل ترى ريبية التقى الورع ، في هذا الكتاب الذى هو أقدم كتاب

١٢
 = الواحد من خمسة مقاطع أو ثمانية أو أحد عشر أو اثني عشر ، وليس فيه مراعاة للوزن إلا
 في المقاطع الأربعة الأخيرة فيراعى فيها الوزن عادة .

ظهر بين أشد الشعوب تمسكاً بالدين :

لم يكن فى الوجود موجود ولا عدم ، فتلك السماء الوضاء
لم تكن هناك ، كلا ولا كانت بردة السماء منشورة فى الأعلى ؛
فماذا كان لكل شىء غطاء ؟ ماذا كان موثلاً ؟ ماذا كان مخبأ ؟
أكانت هى المياه بهوتها التى ليس لها قرار ؟
ولم يكن ثمة موت ، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخاود .
ولم يكن فاصل بين النهار والليل
و « الواحد الأحد » لم يكن هناك سواه
ولم يوجد سواه منذ ذلك الحيز حتى اليوم ؛
كانت هناك ظلمة ؛ وكان كل شىء فى البداية تحت ستار
من ظلام عميق - محيط بغير ضياء -
والحرثومة التى لم تزل كامنة فى اللحاء
برزت طبيعة واحدة من الحر الحرور
ثم أضيف إلى الطبيعة الحب ، وهو ينبوع الحديد
للعقل - نعم إن الشعراء فى أعماقهم يدركون
- إذ هم يتأملون - هذه الرابطة بين ما خلق
وما لم يخلق ؛ فهل جاءت هذه الشرارة من الأرض .
تتخلل، كل شىء وتشمل كل شىء ، أم جاءت من السماء ؟
ثم بذرت الحبوب ، ونهضت جبابرة القوى -
فالطبيعة فى أسفل ، والقوة والإرادة أعلى -
من ذا يعلم السر الدفين ؟ من ذا أعلنه هاهنا ،
من أين ، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها ؟
إن الآلهة أنفسها جاءت متأخرة فى مراحل الوجود -
من ذا يعلم أنتى جاء هذا الوجود ؟

إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم
 سواء خلقه بإرادته ، أو صدر عنه وهو ساكن ،
 إنه هو ربنا الأعلى في السموات العلى ،
 إنه هو يعلم السر — بل لعله لا يعلم من السر شيئاً (٩٤)
 ولبت الأمر هكذا حتى أدركه مؤلفو أسفار « يوپانشاد » فتناولوا هذه
 المشكلات بالحل . وهذه الإشارات بالتوضيح ، فكان ما أخرجوه في ذلك
 أدل نتاج على العقل الهندوسى ، بل لعله أعظم نتاج أخرجته ذلك العقل .

الفصل السابع

فلسفة أسفار يوبانشاد

مؤلفو هذه الأسفار - موضوعها - موازنة العقل بالبصيرة البديهية -
 آتيمان - براهمان - من هما - وصف الله - الخلاص - تأثير أسفار
 يوبانشاد - ما يقوله إلم سن عن براهما

قال شوبنهاور : « إنك لن تجد في الدنيا كلها دراسة تفيدك وتعلو بك
 كثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة أسفار يوبانشاد ؛ لقد كانت سلوای في
 حياتي - وستكون سلوای في موتی » (٩٥) فلو استثنيت التفت التي خلفها لنا
 « فتاح حوتب » (المصرى) في الأخلاق ، كانت أسفار اليوبانشاد أقدم أثر
 فلسفى ونفسى موجود لدى البشر ، ففيها مجهود بذله الإنسان دقيق دمو ب ،
 يدهشك بدقته وما اقتضاه من دأب ، محاولاً أن يفهم العقل وأن يفهم العالم
 وما بينهما من علاقة ؛ إن أسفار اليوبانشاد قديمة قدم هومر ، ولكنها كذلك
 حديثة حداثة « كانت » .

والكلمة مؤلفة من مقطعين : « يوبا » ومعناها « بالقرب » و « شاد »
 ومعناها « يجلس » ؛ ومن « الجلوس بالقرب » من المعلم ، انتقل معنى الكلمة
 حتى أصبح يطلق على المذهب الغامض الملتزم الذى كان يسره المعلم إلى خيرة
 تلاميذه وأحبهم إليه (٩٦) ؛ وفي الأسفار مائة وثمان محاورات مما جرى بين المعلم
 وتلاميذه . ألفها كثير من القديسين والحكماء بين عامى ٨٠٠ و ٥٠٠ قبل
 الميلاد (٩٧) ، وهى لا تحتوى على مذهب فلسفى متسق الأجزاء ، بل تحتوى
 على آراء وأفكار ودروس لرجال عدة ، كانت الفلسفة والدين عندهم مايزالان
 موضوعاً واحداً ؛ وقد حاول هؤلاء الرجال هذه الآراء أن يفهموا الحقيقة
 البسيطة الجوهرية التي تكمن وراء كثرة الأشياء الظاهرة ، حتى إذا ما فهموها ،
 وحدوا أنفسهم بها توحيداً يحوطه إجلال الورع ، وهذه الأسفار كذلك

ملبئة بالسخافات والمتناقضات ، وهى فى بعض مواضعها هنا وهناك تساف الانجاه الذى سار فيه « هجل » فيما بعد بكل ما قاله من لغو الحديث (٩٨) ؛ وأحياناً تصادف فيها عبارات غريبة غرابة الصيغ التى يستعملها « توم سوير » فى معالجته للزوائد الجلدية عند مرضاه (٩٩) ، ولكنها أحياناً أخرى تعرض عليك ما قد تظنه أعمق ما ورد فى تاريخ الفلسفة من ضروب التفكير :

إننا نعلم أسماء مؤلفى هذه الأسفار (١٠٠) لكننا لا نعلم من حياتهم شيئاً إلا ما يكشفون لنا عنه حيناً بعد حين فى ثنايا تعاليمهم ، وأبرز شخصيتين بين هؤلاء هما : « ياچنافالکيا » الرجل و « جارجى » المرأة التى لها شرف الانخراط فى سلك أقدم الفلاسفة ؛ وقد كان « ياچنافالکيا » أحد لساناً من زميلته ، ونظر إليه زملاؤه نظره إلى مجدد خطر ، ثم جاء الخلف فاتخذ مذهباً أساساً للعقيدة السليمة التى لا يأتيا الباطل (١٠١) ؛ وهو يحدثنا كيف حاول أن يترك زوجته ليكون حكيماً راهباً ؛ وإننا لنلمس فى رجاء زوجته « ميتري » له أن يأذن لها بصحبته ، كم كان شغف الهند مدى قرون طوال بمتابعة التفكير فى الفلسفة والدين .

« وبعدئذ كان ياچنافالکيا » على وشك أن يبدأ لونا جديداً من ألوان الحياة .

قال ياچنافالکيا : « ميتري ! انظرى ، فأنا على وشك الرحيل من هنا لأجوب أقطار الأرض ، فأصغيا إلى أنت و « كاتياياى » أقل لكما قولاً أخيراً .

وهنا تكلمت ميتري : إذا ملئت لى هذه الأرض كلها الآن يا مولاي بالغنى ، أأكون بهذا كله بين الخالدين ؟

فأجابها ياچنافالکيا : « كلا ! كلا ! يستحيل أن يكون الثراء طريق الخلود . »

وهنا تكلمت ميتري : « فماذا عساي أن أصنع بما لا يخلدنى ؟ اشرح لى يا مولاي كل ما تعلمه » (١٠٢) .

وموضوع أسفار اليوبانساد هو كل السر في هذا العالم الذى عز على الإنسان فهمه : « فن أين جثنا ، وأين نقيم ، وإلى أين نحن ذاهبون ؟ أيا من يعرف « براهمان » نبشنا من ذا أمر بنا فإذا نحن هاهنا أحياء ... أهو الزمان أم الطبيعة أم الضرورة أم المصادفة أم عناصر الجو ، ذلك الذى كان سبباً في وجودنا ، أم السبب هو من يسمى « پوروشا » - الروح الأعلى ؟ (١٠٣) ؛ لقد ظفرت الهند بأكثر من نصيبها العادل من الرجال الذين لا يريدون من هذه الحياة « ما لا يعد بالألوف الألوف » ، وإنما يريدون أن يجدوا الجواب عما يسألون » ؛ فتقرأ في سفر « ميتري » من أسفار يوبانساد عن ملك خلف ملكه وضرب في الغابة متقشفاً زاهداً ، لعل عقله بذلك أن يصفو ليفهم ، فيجد حلاً للغز هذا الوجود ؛ وبعد أن قضى الملك في كفارته ألف يوم ، جاءه حكيم « عالم بالروح » ، فقال له الملك : « أنت ممن يعلمون طبيعة الروح الحقيقية ، فهلا أنبأتنا عنها ؟ » فقال الحكيم منلراً : « اختر لنفسك مآرب أخرى » لكن الملك يابح ، ويعبر في فقرة - لا بد أن تكون قد لاءمت روح شوبهور وهو يقرؤها - عن ضيقه بالحياة ، وخوفه من العودة إليها بعد موته ذلك الخوف الذى تمتد جذوره في كل ما تضطرب به رعوس الهندوس من سخاوطر وأفكار ، وهاك هذه الفقرة :

« سيدى ، ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد النتن المتحلل ، الذى يتألف من عظم وجلد وعضل ونخاع ولحم ومنى ودم ومخاط ودموع ورشح أنقى وبراز وبول وفساء وصفراء وبلغم ؟ ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد الذى تملؤه الشهوة والغضب والجشع والوهم والخوف واليأس والحسد والنفور مما ينبغى الرغبة فيه والإقبال على ما يجب النفور منه ، والجوع والظما والعقم والموت والمرض والحزن وما إليها ؟ وكذلك نرى هذا العالم كله يتحلل بالفساد كما تتحلل هذه الحشرات الضئيلة وهذا البعوض وهذه الحشائش وهذه الأشجار التى تنمو ثم تذوى ... وإلى لأذكر من كوارث العالم جفاف المحيطات الكبرى وسقوط قمم الجبال وانحراف النجم القطبي رغم ثباته ... وطغيان البحر على

الأرض . . . في هذا الضرب من تعاقب أوجه الوجود : ما غناء إشباع
الرغبات ، ما دام بعد إشباع الإنسان لها . سيعود إلى هذه الأرض من جديد
مرة بعد مرة (١٠٤) ٤ .

وأول درس يعلمه حكماء اليوپانشاد لتلاميذهم المخلصين هو قصور العقل ،
إذ كيف يستطيع هذا المخ الضعيف الذي تتبعه عملية حسابية صغيرة أن يطمع
في أن يدرك يوماً هذا العالم الفسيح المعقد ، الذي ليس مخ الإنسان إلا ذرة عابرة
من ذراته ؟ وليس معنى ذلك أن العقل لا خير فيه ، بل إن له مكانة متواضعة
وهو يؤدي لنا أكبر النفع إذا ما مالج الأشياء المحسوسة وما بينها من علاقات ،
أما إذا ما حاول فهم الحقيقة الخالدة ، اللانهاية ، أو الحقيقة في ذاتها ، فما أعجزه
من أداة ! فلإزاء هذه الحقيقة الصامتة التي تكمن وراء الظواهر كلها دعامة لها ،
والتي تتجلى أمام الإنسان في وعيه ، لا بد لنا من عضو آخر ندرك به ونفهم ،
غير هذه الحواس وهذا العقل « فلسنا ندرك » أتمان » (أى روح العالم)
بالتحصيل ، لسنا نبلغه بالنبوغ وبالاطلاع الواسع على الكتب . . . فليطرح
الرهى العلم ليكمل من نفسه طفلاً . . . لا يبحث الرهى عن كلمات كثيرة ،
لأنها ليست سوى غناء يشقى به اللسان (١٠٥) ، فأعلى درجات الفهم — كما كان
سبينوزا يقول — هو الإدراك المباشر . أو نفاذ الرأى إلى صميم الأمر بغير
درجات وسطى ؛ إنه — كما كان الرأى عند برجسون — هو البصيرة ، التي
هى بصر باطنى للعقل الذى أغلق — متعمداً — كل أبواب الحس الخارجى
ما استطاع إلى ذلك من سبيل إن « براهمان » الواضح بذاته ، قد تخلل فتحات
الحواس من داخل حتى لقد استدارت هذه الفتحات إلى الخارج ، ومن ثم
كان الإنسان ينظر فى الخارج ؛ ولا ينظر إلى نفسه فى داخل نفسه ، أما الحكيم
الذى يغلق عينيه ويلتمس لنفسه الخلود ، فبرى النفس فى دخيلته (١٠٦) .

فإذا ما نظر الإنسان إلى طوية نفسه ولم يجد شيئاً على الإطلاق ، فذلك
لا يقوم حجة إلا على دقة استبطانه ، لأنه لا يجوز لإنسان أن يتوقع مشاهدة

الأيدي في نفسه إذا كان غارقاً في الظواهر وفي الجزئيات ؛ فقبل أن يحس الإنسان هذه الحقيقة الباطنية ، ينبغي له أولاً أن يطهر نفسه تطهيراً تاماً من أدران العمل والتفكير ، ومن كل ما يضطرب به الجسد والروح (١٠٧) يجب أن يصوم الإنسان أربعة عشر يوماً ، لا يشرب إلا الماء (١٠٨) ، وعندئذ يتضور العقل جوعاً - إذا صح هذا التعبير - فيخلد إلى سكونية وهلوس ، وتطهر الحواس وتسكن ، وكذلك تهدأ الروح هدوءاً يمكنها من الشعور بنفسها وبهذا المحيط الخضم من الأرواح ، التي ليست هي إلا جزءاً منه ؛ وبعدئذ لا يعود الفرد موجوداً باعتباره فرداً ، ويظهر « الاتحاد » وتظهر « الحقيقة الذاتية » لأن الرائي لا يرى في هذه الرؤية الداخلية النفس الفردية الجزئية ، فتلك النفس الجزئية إن هي إلا سلسلة من حالات مخفية أو عقلية ؛ إن هي إلا الجسم منظوراً من الداخل ؛ إنما يبحث الباحث عن « أتمان » (*) نفس النفوس كلها ، وروح الأرواح كلها ، والمطلق الذي لا مادة له ولا صورة ، والذي تنغمس فيه بأنفسنا جميعاً إذا نسينا أنفسنا كل النسيان .

تلك إذن هي الخطوة الأولى في « المذهب السري » وهي أن جوهر النفس فينا ليس هو الجسم ، ولا هو العقل ، ولا هو الذات الفريدة ، ولكنه الوجود العميق الصامت الذي لا صورة له ، الكامن في دخيلة أنفسنا ، هو « أتمان » ؛ وأما الخطوة الثانية فهي « براهمان » (**) وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى (+) غير المشخص في صفاته ، المحتوى لكل شيء

(*) اشتقاق هذه الكلمة موضع شك ، فيظهر (من سفر رج القسم العاشر ص ١٦) أن معناها في الأصل نفس ، ثم أصبح معناها الجوهر الحيوي ، ثم أصبح الروح (١٠٩) .

(**) براهمان معناها هنا روح العالم غير المشخصة ، ويجب تمييزها من لفظة براهما الذي هو أكثر منها تشخصاً ، وهو أحد الثالوث الإلهي (براهما وقشنو وشيفا) كما يجب تمييزها من « برهمي » الذي تدل على طبق الكهنة ، ومع ذلك فليس التمييز بين اللفظتين الأوليين ملحوظ دائماً فقد تجد براهما مستعملة بمعنى براهمان .

(+) المفكرون الهنود أقل الفلاسفة الدينيين تأثراً بالشخصية البشرية في تسويرهم لله ؛ فهم حتى في الأجزاء الأخيرة من سفر « رج » في الفيدا ، يشيرون إلى الكائن الأعلى دون أن يذكروا -

والكامن في كل شيء ، والذي لا تدركه الحواس ، هو « حقيقة الحقيقة » هو الروح الذي لم يولد ولا يتحلل ولا يموت » (١١٠) ، إن « أتمان » الذي هو روح الأشياء كلها ، هو روح الأرواح كلها ، هو القوة الواحدة التي وراء جميع القوى وجميع الآلهة ، وتحت جميع القوى وجميع الآلهة ، وفوق جميع القوى وجميع الآلهة :

ثم سأله فيداجاداسا كايلا قائلاً : كم عدد الآلهة يا ياچنافالكييا ؟ فأجابه : عددهم هو المذكور في « التريمنية للآلهة جميعاً » فهم ثلاثمائة وثلاثة ، وهم ثلاثة آلاف وثلاثة .

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچنافالكييا ؟ عددهم ثلاثة وثلاثون

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچنافالكييا ؟ عددهم ستة .

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچنافالكييا ؟ هما اثنان .

نعم ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچنافالكييا ؟ إله ونصف إله .

نعم ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچنافالكييا ؟ إنه إله واحد (١١١) .

والخطوة الثالثة هي أهم الخطوات جميعاً : « أتمان » و « براهمان » إن هما إلا في واحد بعينه ؛ إن الروح (اللا فردية) أو القوة الكائنة فينا هي هي بعينها روح العالم غير المشخص ؛ إن أسفار يوباناشاد لا تندجر وسعاً في تركيز هذا المذهب في عقل طالب العقيدة ، فما تزال تكرر وتعيده لا تمل له تكرر

— له جنساً ، فهم أنما يحملونه مذكراً عاقلاً وأنما يشيرون إليه بضمير غير العاقل ، ليدلوا بذلك على أنه فوق التفرقة الجنسية (الذكر والأنثى) .

وإعادة وإن قل ذلك السامعون ؛ فعلى الرغم من كل هذه الصور الكثيرة وهذه
الآفنة الكثيرة ، فإن ما هو ذاتى وموضوعى شىء واحد ؛ الإنسان فى
حقيقته التى تتجرد من الفردية ، هو هو بعينه الله باعتباره جوهرًا للكائنات
جميعاً ، وبوضح ذلك معلّم فى تشبيه مشهور :

— هات لى تينة من ذلك الثن

— هذه هى يا مولاي

— اقسمها نصفين

— هأنذا قد قسمتها يا مولاي

— ماذا ترى هناك ؟

— أرى هذه الحبيبات الدقاق يا مولاي

— تفضل فاقسم حبيبيةً منها نصفين

— هأنذا قد قسمتها يا مولاي

— ماذا ترى هناك ؟

— لست أرى شيئاً على الإطلاق يا مولاي

— حقاً يا ولدى العزيز ، إن هذا الجوهر الذى هو أدق الجواهر والذى

لا تستطيع رؤيته — حقاً إنه من هذا الجوهر الذى هو أدق الجواهر قد نبئت

هذه الشجرة العظيمة ، فصدقنى يا ولدى العزيز ، إن روح العالم هو هذا

الجوهر الذى ليس فى دقته جوهر سواه — هذا هو الحق فى ذاته — هذا هو

« أتمان » ؛ هذا هو أت ياشاونا كيت

— هل لك أن تزيدنى بالأمر علماً يا مولاي ؟

— ليكن لك يا ولدى العزيز .

هذا التقابل بين « أتمان » و « براهمان » وما ينشأ عن تلاطمها فى حقيقة

واحدة - الذى يكاد يكون تطبيقاً للتقابل الديالكتيكي عند هيجل - هو صميم أسفار اليوباناشاد ؛ وكثير غير هذا من الدروس تصادفه في هذه الأسفار لكنها دروس فرعية بالقياس إلى ذلك ، ففي هذه المحادثات نرى عقيدة تناسخ الأرواح قد تم تكوينها (*) ، كما ترى الشوق إلى الخلاص من هذه الدورات التناسخية الفادحة ؛ فهذا هو « چاناكا » ملك « الفيديا » يتوسل إلى « ياچنافالکيا » أن ينبئه كيف يمكن التخلص من العودة إلى الولادة من جديد ؛ ويجب « ياچنافالکيا » بشرح « اليوجا » (أى رياضة النفس) فيقول : إذا اقتلع الإنسان بالترهّد كل شهوات نفسه ، لم يعد هذا الإنسان فرداً جزئياً قائماً بذاته ، وأمكنه أن يتحد في نعيم أسمى مع روح العالم ، وبهذا الاتحاد يخلص من العودة إلى الولادة من جديد ؛ وهنا قال له الملك الذى غلبته حكمة الحكيم على أمره ، قال « أى سيدى الكريم ، إنى سأعطيك شعب الفيديا وسأعطيك نفسى لتكون لك عبيداً » (١١٨) . وإنما لجنة صارمة تلك التى يعدها « ياچنافالکيا » ذلك الملك المتبتل ، لأن الفرد هناك لن يشعر بفرديته (١١٩) ، بل كل ما سيتم هنالك هو امتصاص الفرد في الوجود ، هو عودة الجزء إلى الاتحاد بالكل الذى انفصل عنه حيناً من الدهر ؛ « فكما تتلاشى الأنهار المتدفقة في البحر ، وتفقد أسماءها وأشكالها ، فكذلك الرجل الحكيم إذا ما تحرر من اسمه وشكله ، يبقّى في الشخص القدسى الذى هو فوق الجميع » (١٢٠) .

مثل هذا الرأى في الحياة والموت إن يصادف قبولاً عند الغربى الذى تتغلغل الفردية في عقيدته الدينية كما تتغلغل في أنظمتها السياسية والاقتصادية ؛ لكنه رأى اقتنع به الهندوسى الفيلسوف اقتناعاً يدهشك باستمراره واتصاله ؛ فسجد

(*) أول ما تظهر هذه العقيدة ، تظهر في سفر ساتاپاتا من أسفار يوباناشاد حيث يكون تكرار الولادة والموت عقاباً تنزله الألهة بالإنسان إذا عاش على الشر في حياته ؛ ومعظم القبائل البدائية تعتقد أن روح الإنسان يمكن انتقاها إلى حيوان أو العكس ، وربما كانت هذه الفكرة - عند سكان الهند السابقين للنصر الأرى - هى الأساس الذى بنيت عليه العقيدة في الفناسخ (١١٧) .

هذه الفلسفة التي وردت في اليوپانشاد - هذا اللاهوت التوحيدي ؛ هذا الخلود
 الصوفي المجرد عن التشخيص - سنجد مثل هذه الفلسفة سائدة في التفكير
 الهندي من بوذا إلى غاندى ، ومن ياجنأالكيا إلى طاغور ؛ فأسفار اليوپانشاد
 قد ظلت للهند إلى يومنا هذا بمنزلة العهد الجديد للأقطار المسيحية -
 مذهباً دينياً سامياً - يمارسه الناس أحياناً ، لكنهم يجاونه بصفة عامة ، بل إن
 هذه الفلسفة اللاهوتية الطموحة لتعبد حتى في أوروبا وأمريكا ملايين بعد
 ملايين من الاتباع ، من نساء ملئن العزلة ورجال أرهقهم التعب ، إلى
 شوپنهور وإمرسن ، فن ذا كان يظن أن الفيلسوف الأمريكى العظيم الذى دعا
 إلى الفردية سيجرى قلمه بتعبير كامل للعقيدة الهندية بأن الفردية وهم من
 الأوهام ؟

براهما

إذا ظن القاتل الخضب بدماء قتيله أنه القاتل
 أو إذا ظن القاتل أنه قتيل
 فليس يدريان ما أصطنع من نقيّ الأساليب .
 فأحفظها لدىّ ، ثم أنشرها ، ثم أعيدها
 البعيد والمنسىّ هو إلىّ قريب
 والظل والضوء عندي سواء
 والآلهة الخفية تظهر لى
 وشهوة الإنسان بخيره أو بشره عندي سواء
 إنهم يخطئون الحساب من يخرجوننى من الحساب
 إنهم إذا طيرونى عن نفوسهم فأنا الجناحان
 إنهم إن شكوا في وجودى فأنا الشك والشاك معاً
 وأنا الترنيمة التى بها البراهمى يتغنى

الباب الخامس عشر

بوذا

الفصل الأول

الزنادقة

المتشككون — العديون — السوفسطائيون — الملحدون —
الماديون — ديانات بغير إله

إن أسفار اليوباناشاد نفسها تدل على أنه قد كان بين الناس متشككون حتى في أيام اليوباناشاد ؛ فقد كان الحكماء أحياناً يسخرون من الكهنة ، مثال ذلك في سفر « شانندوجيا » من أسفار اليوباناشاد ، تشبيه لرجال الدين المتشددين في تمسكهم بالعقيدة إذ ذاك بموكب من الكلاب أمسك كل منها بذيل سابقه ، وهو يقول في ورع : « أم ، دعونا نأكل ، أم ، دعونا نشرب »^(١) ؛ وفي سفر « سواسانفِيد » من أسفار اليوباناشاد تصريح بأنه لا إله ، ولاجنة ، ولا نار ، ولا تناسخ ، ولا عالم ؛ وأن أسفار الفيدا واليوباناشاد ليست إلا تأليفاً من عند جماعة من الحمقى المغرورين ، وأن الأفكار أوهام والألفاظ كلها باطلة ، وأن من تخدعهم العبارات البراقة يتمسكون بالآلهة « وبالمعابد ، و « بالقدّيسين » مع أنه لا فرق في حقيقة الواقع بين « قشنو » (الإله) وبين كلب من الكلاب^(٢) ؛ وإن قصة لُشروى عن « فيروكانا » الذي عاش اثنين وثلاثين عاماً تلميذاً للإله العظيم « براچاڤاتي » نفسه ، وأنه تعلم علماً كثيراً عن « النفس التي خلصت من الشرور ، والتي لا تشيخ ، ولا تموت ، ولا تحزن ، ولا تجوع ، ولا تنطأ ، والتي لا ترغب إلا في الحق » ، ثم عاد « فيروكانا » بعمّة إلى الأرض وطفق يعلم

الناس هذا المذهب الآنى . الذى هو فضيحة الفضائح : « حياة الإنسان إنما تسعد هاهنا على الأرض . ونفس الإنسان لا بد من إشباع رغباتها ، فمن استطاع أن يسعد نفسه على هذه الأرض ، وأن يشبع رغبات نفسه ، كسب الدارين معاً ، هذه الحياة الدنيا والحياة الآخرة (٢) » ، وإذن فقد يكون البراهميون الصالحون الذين صانوا تاريخ بلادهم ، قد خدعونا قليلاً حين أفهمونا أن نزعة التصوف والتقوى بين هندوس كانت عامة لم يشذ عنها أحد .

والحق أنه كلما كشف لنا البحث العلمى عن شخصيات لم تكن فى المنزل العليا من احترام الناس ، ممن اشتغلوا بالفلسفة الهندية قبل بوذا ، ارتسمت لنا صورة تبين لنا إلى جانب القديسين السابحين فى تأملاتهم عن إلههم « براهما » ، طائفة من الأشخاص احتقرت الكهنة وشكت فى الآلهة ، وسميت — دون أن ترتاع لهذا الاسم — سميت بطائفة « اللأدرين » و « العلميين » ؛ فتلا رفض « سانجيا » اللأدرى أن يثبت أو أن ينفى الحياة بعد الموت ، وتشكك فى إمكان حصول الإنسان على العلم البقنى ، وحصر الفلسفة فى محاولة استتباب السلام ؛ كذلك أبى « پورانكاشيايا » أن يعترف بالفوارق الخلقية ، وعكسَ الناس أن الروح عبد للمصادفة لا يملك لها دفعا ؛ وذهب « ماسكارين جوسالا » إلى أن القدر قد خط فى لوحة كل شيء يصيبه الإنسان بغض النظر عما هو جدير به حقاً ؛ ورد « أچيتا كاسا كامبالين » الإنسان إلى عناصره هى التراب والماء والنار والهواء ، وقال « إن الحمقى وأرباب الحكمة يتشابهون إذا ما تحلل الجسد ، فكلاهما يزول وينعدم ولا يكون له وجود بعد الموت (٣) » ولقد صور لنا مؤلف « رامايانا » صورة نموذجية للمتشكك حين صور لنا « چابالى » الذى جعل يسخر من « راما » لأنه رفض مملكة لينى بوعد تعهد بالوفاء به :

« چابالى وهو برهمى عالم وسوفسطائى مهر فى الكلام ، تشكك فى الإيمان وفى القانون والواجب ، وراح يحدث سيد أبوذيا الشاب قائلاً :

أنى لك يا «راما» هذه الحكمة السخيفة التى ترين على قلبك وتكتنف عقلك .

هذه الحكم التى تضلل السذج ومن لا يتعمقون التفكير من بنى الإنسان ..؟
أواه ، إنى لأبكى من أجل هؤلاء الفنانين من الناس حين يخطئون فيكتبون على واجب باطل .

ويضحون بهذه المتعة الحبيبة إلى النفس حتى تنقضى حياتهم الفاحلة .
وما ينفكون يقدمون العطايا للآلهة وللأسلاف ؛ ياله من ضياع للطعام ؟
لأنه لا إله ولا سلف يأخذ منا هذا الذى نقدمه إليه فى ولاء وتقوى !
وهل إذا أكل الطعام أكل ، تغذى به ناس آخرون ؟
فهذا الطعام تقدمونه لبرهمى ، هل يمكن له إذن أن يشبع الآباء السالفين ؟
إن الكهنة بنجبهم قد صاغوا هذه الحكم ، وهم يقولون إذ هم ينظرون إلى أغراض أنانية :

« قدّم قربانك وتب إلى الله ؛ واترك مالك الدنيوى واخلص للصلاة ؟ »
كلا ، يا «راما» ليس هناك حياة آخرة ، وكلها أباطيل
هذه الآمال وهذه العقائد عند الإنسان .

فابحث عن لذائذ الحاضر ، واطرد عن نفسك هذه الأوهام العابثة
الواهية (٥) .

ولما شب بوذا رجلا ، وجد القيعان والشوارع بل وجد الغابات فى شمال الهند ، تتجاوب كلها بأصداة نزاع فلسفى ، كان فى جملته ينحو نحواً للحادياً مادياً . وإنك لترى الأسفار الأخيرة من « يوپانشاد » ، كما ترى أقدم الأسفار البوذية ملأى بالإشارات إلى هؤلاء الزنادقة (٦) ؛ فقد كان هناك طائفة كبيرة من السوفسطائيين الجوالين - ويسمونهم پاريباجاكا أو المتجولين - تنفق أحسن أيام السنة فى الرحلة من مكان إلى مكان ، باحثة لها عن تلاميذ أو معارضين فى البحث الفلسفى ؛ وبعضهم كان يعلم المنطق على أنه الفن الذى تستطيع به أن

تبرهن على أى شىء ، ولذلك أطلق عليهم بحق اسم «من يشققون الشعرة» أو «من يتلوون تلوى ثعابين الماء» ؛ وآخرون طفقوا يبرهنون على عدم وجود الله وعدم ضرورة اصطناع الفضيلة ؛ وكانت جموع كبيرة من الناس تحتشد لتسمع أمثال هذه المحاضرات والمناقشات ، وبنيت قاعات لهم خاصة ، وكان الأمراء أحياناً يكافئون الظافرين فى أمثال هذه الحلقات الفكرية (٧) ؛ حتماً لقد كان عصرأ يدهشك بحرية فكره ، وبأوان التجارب التى أجراها أهله فى عالم الفلسفة .

ولم يبق لنا كثير مما قاله هؤلاء المتشككة ، والفضل فى خلود ذكراهم يرجع كله تقريباً إلى ما هاجمهم به أعداؤهم (٨) ، وأقدم اسم بين تلك الطائفة هو «بريهاسپاتى» لكن أقواله الهدامة قد فنيت كلها ، بحيث لم يبق لنا منها إلا قصيدة واحدة تحط من شأن الكهنة فى لغة لا يشوبها غموض الميتافيزيقا :

ليس للجنة وجود ، وليس هناك خلاص أخير ؛

فلا روح ، ولا آخرة ، ولا طقوس للطبقات ...

إن قيذا ذات الوجوه الثلاثة ، وأمر الإنسان لنفسه بلغات ثلاث ،

وهذه التوبة بكل ما فيها من تراب ورماد .

كل هذه وسائل عيش لقوم

خلوا من الذكاء والرجولة ...

كيف يمكن لهذا الجسد إذا ما أصبح تراباً ..

أن يعود إلى الظهور على الأرض ؟ وإذا كان فى وسع الشيخ أن يمضى

إلى عوالم أخرى ، فلماذا لا يجذبه الحب الشديد

لمن يخلفهم وراء ، فيرجعه إليهم ؟

إن هذه الطقوس الغالية التى تقام لمن يموتون

ليست إلا وسائل عيش دبّرها

دهاء الكهنة - لا أكثر من ذلك ...
 فما دمت حياً ، أنفق حياتك مطمئن البال
 مرح النفس ؛ ليفترض الإنسان مالا
 من أصدقائه جميعاً ، ويطعم نفسه بالزبد المذاب^(٩) .

وعلى أساس القواعد التي أذاعها « بريها سباتي » هذا ، نشأت مدرسة هندوسية مادية بأسرها ، أطلق عليها اسم واحد من رجالها . وهو « شارفاكا » وكانت أتباع هذه المدرسة يضحكون من سخف الرأي القائل : إن أسفار الفيدا قد احتوت على الحق كما أوحى به الله ؛ وقالوا في حجاجهم إن الحق يستحيل معرفته إلا عن طريق الحواس ؛ وحتى العقل لا يجوز الركون إليه والثقة به ، لأن كل استدلال عقلي لا يعتمد في صوابه على الملاحظة الدقيقة والتدليل الصحيح فحسب ، بل يعتمد كذلك على افتراض أن المستقبل سيجيء على غرار الماضي ؛ واليقين في مثل هذا الافتراض مستحيل ، كما كان « هيوم » يقول في الموضوع عندئذ^(١٠) ؛ قال فريق « الشارفاكا » إن ما لا تدركه الحواس ليس له وجود ؛ وإذن فالروح وهم من الأوهام ، والإله « أتمان » أبطولة من الأباطيل : إننا لا نصادف في تجاربنا ولا في تجارب السالفين ؛ إذ نستبطن أنفسنا ، أية علامة تدل على وجود قوى خارقة للطبيعة . العالم ؛ كل الظواهر طبيعية ، ولا يردّها إلى الشياطين أو الآلهة إلا السذج^(١١) ؛ والمادة هي وحدها الحقيقة التي لا حقيقة سواها ؛ والجسم مجموعة من ذرات اجتمع بعضها ببعض^(١٢) وما العقل إلا مادة تفكر ؛ والجسم - لا الروح - هو الذي يشعر ويرى ويسمع ويفكر^(١٣) « من ذا الذي رأى روحاً موجودة في استقلال عن الجسم ؟ » فليس هناك خلود ولا عودة إلى الحياة ؛ والدين كله تخليط وهذيان وسفسطة خادعة ، وافتراض وجود الله لا ينفع شيئاً في ترح العالم أو فهمه ، وإذا اعتقد الناس بضرورة الدين ، فما ذاك إلا أنهم تعودوه ، ولذا فهم يحسون كأنما ضاع منهم ضائع ، ويشعرون كأنهم في خلاء لا تطمئن

له النفوس ، حين تنمو معارفهم نموّاً يهدم العقيدة الدينية^(١٤) ؛ وكذلك الأخلاق أمر طبيعي ؛ فهي عرف اجتماعي ووسيلة لراحة العيش في المجتمع ، وليست بالأمر الصادر من الله ؛ والطبيعة لا تأبه بخير أو شر ، لفضيلة أو رذيلة ، وهي تشرق بشمسها في غير تفرقة بين الأوغاد والقديسين ؛ فلو كان للطبيعة صفة أخلاقية إطلاقاً ، فهي منافاتها للأخلاق كما تعرفها حدود البشر ؛ ولا حاجة بالإنسان إلى إلحام غرائزه وشهواته ، لأن هذه هي الإرشادات التي رسمتها الطبيعة للناس ، الفضيلة غلطة من الغلطات ، وغاية الحياة هي أن تعيش ، والحكمة الوحيدة هي أن تعيش سعيداً^(١٥) .

كانت هذه الفلسفة النائرة التي أخذ بها فريق « الشارفاكا » ختاماً لأسفار الفيدا وأسفار اليوپانشاد ، وزعزعت سلطة البراهمة على العقل الهندي ، وتركت في المجتمع الهندوسي فراغاً كاد يضطر الناس اضطراراً أن يصطنعوا لأنفسهم ديناً جديداً ؛ لكن أنصار المذهب المادى هؤلاء كانوا قد أجادوا أداء مهمتهم إجادة جعلت الديانتين اللتين نشأتا لتحل محل العقيدة الفيدية ، ديانتين ملحدتين ، أو عقيدتين تعبدتين بغير إله — ولو أن هذا القول قد يبدو للقارئ تناقضاً — فكلتا الديانتين الجديدتين كانتا شعبتين من الحركة الهدامة ؛ وكلتاها لم تكونا من إنشاء الكهنة البراهمة ، بل أبندعهما فريق من « الكشاثرية » أى طبقة المقاتلين ، لبردوا بهما فعل اللاهوت والطقوس الكهنوتية ، وبظهور هاتين الديانتين ، وهما الجانثية والبوذية ، بدأ التاريخ الهندي عصرًا جديدًا .

الفصل الثامن

ماهافيرا والجانتيون

البطل العظيم - العقدة الجانتية - تعدد الآلهة والشرك بالله -
التقشف - الخلاص بالانتحار - تاريخ الجانتية في مراحلها الأخيرة

حول منتصف القرن السادس قبل الميلاد ، ولد صبي لرجل ثرى من
أشراف قبيلة « ليشاڤى » فى ضاحية من ضواحي مدينة « فابشالى » فى الإقليم
الذى يسمى الآن بإقليم « بهار » (*). وكان أبواه على ثرائهما ينتميان إلى عقيدة
تنظر إلى العودة إلى الحياة على أنها لعنة نزلت بمن يعود ، وتنظر إلى الانتحار
على أنه ميزة ينعم بها المنتحر ، فلما أن بلغ وليدهما عامه الحادى والثلاثين ،
أزهقا روحهما بجوع متعمد ، فتأثر ابنهما الشاب تأثراً بلغ منه سويداء نفسه ،
فاطرح العالم كله وأساليب العيش فيه ، وخلع عن جسده كل ثيابه ، وضرب
فى أرجاء الإقليم الغربى من البنغال زاهداً متقشفاً ، ينشد تطهير نفسه من أدرانها
كما يقصد أن يزداد بسر الوجود فهماً وعلماً ، وبعد أن قضى فى إنكار ذاته
على هذا النحو ثلاثة عشر عاماً ، أعلنت جماعة من أتباعه أنه « چنا » (أى قاهر)
ومعنى ذلك أنه معلم من عظماء المعلمين الذين يكتب لهم القدر - هكذا كانوا
يعتقدون - أن يظهروا على فترات دورية لهدوا شعب الهند سواء السبيل .

واختار هؤلاء الأنباغ لزعيمهم اسماً جديداً هو « ماهافيرا » أو « البطل
العظيم » ، وانحدوا لأنفسهم اسماً اشتقوه من اسم عقيدتهم فأطلقوا على
أنفسهم اسم « الجانتين » ونظم « ماهافيرا » طائفة من رجاله يكونون

(*) يروى الرواة أن ماهافيرا عاش بين سنتى (٥٩٩ - ٥٢٧ ق . م .) . لكن جاكوفى
يعتقد أن ٥٤٩ - ٤٧٧ ق . م . أقرب إلى الصواب (١٦) .

رهباناً عزّاباً وطائفة من النساء يكنّ راهباتٍ عانسات ؛ فلما أن جاءته منيته وهو في الثانية والسبعين من عمره ، ترك وراءه أربعة عشر ألفاً من أشياع مذهبه .

وأخذت هذه العقيدة شيئاً فشيئاً تخرج من جوفها مذهباً من أعجب ما شهدته تاريخ الديانات من مذاهب ؛ فقد بدأ هؤلاء الأتباع بمنطق واقعي ، إذ وصفوا المعرفة بأنها لا تتجاوز حدود النسبي الذي يقع في الزمان ، فكانوا يعلمون الناس أن ليس ثمة حق إلا من وجهة نظر معينة ، ولو نظر إلى هذا الحق من وجهات نظر أخرى لكان الأرجح أن يكون باطلاً ؛ وكان يلزم لهم دائماً أن يرووا قصة العميان الستة الذين وضعوا أيديهم على أجزاء مختلفة من جسم الفيل ، فمن وضع يده على أذنه ظن أن الفيل مروحة ضخمة للدرّ الغلال ، ومن وضع يده على ساقه قال إن الفيل عمود مستدير كبير (٧١) ، فالأحكام كلها - إذن - محدودة بحدود ومشروطة بشروط ، وأما الحقيقة المطلقة فلا تتكشف إلا لهؤلاء المخلصين للبشر الذين يظهرون على فترات منتظمة ، أو طائفة « إلخنا » كما كانوا يسمونهم ؛ وليست تنفع أسفار القديس لسد هذا النقص ، لأنها لم تهيئ من إله - وأقل ما يقال في التذليل على ذلك أن ليس هنالك إله ؛ وقد قال الجانتيون إنه ليس من الضروري أن نفرض وجود خالق أو سبب أول ، فكل طفل يستطيع أن يفند مثل هذا الفرض بقوله إن الخالق الذي لم يُخْلَقْ أو السبب الذي لم يسبقه سبب ، لا يقل صعوبة عن الفهم عن افتراض عالم لم تسبقه أسباب ولم يخلقه خالق ؛ وإنه لأقرب إلى المنطق السليم أن نعتقد أن الكون كان موجوداً منذ الأزل ، وأن تغيراته وأطواره التي لا نهاية لها ترجع إلى قوى كامنة في الطبيعة ، من أن تعزو هذا كله إلى صناعة إله (١٨) .

لكن مناخ الهند لا يساعد على عقيدة طبيعية تقوم بين الناس وتثبت ، فلما أفرغ الجانتيون السماء من إلهاها ، لم يلبثوا أن عمّروها من جديد بطائفة من القديسين المؤلهين ممن روى أخبارهم تاريخ الجانتيين وأساطيرهم ؛ وراحوا

يعدونهم مخلصين لهم العبادة مقيمين لهم الشعائر ؛ لكنهم اعتبروا هؤلاء المولدين أنفسهم خاضعين للتناسخ والتحلل ، ولم يعدوهم خالقين للعالم أو سادة عليه يحكمونه بأى معنى من المعانى^(١٩) ، وليس معنى ذلك أن الجانتيين كانوا يعتقدون مذهباً مادياً خالصاً ، لأنهم فرقوا بين العقل والمادة فى كل الكائنات ، ففى كل شىء ، حتى الأحجار والمعادن ، أرواح كامنة ، وكل روح نجما حياتها بغير شائبة تلام عليها ، تصح « پاراماتمان » - أو روحاً سامية - وكانت تنجو بذلك من التقمص فى جسد آخر ، مدى حين ، على أنها تنقمص جسدها الجديد إذ ما نالت من الجزاء حقها الموفور ، ولا ينعم « بالخلاص » الكامل إلا أعلى الأرواح وأكملها ؛ ومن هؤلاء تتكون طائفة « الأرمها » - أى السادة المعظمين - الذين كانوا يعيشون ، مثل آلهة أبيقور ، فى مملكة بعيدة ظليمة ، وهم عاجزون عن التأثير فى شئون الناس ، لكنهم ينعمون بارتفاعهم عن كل احمال يؤدى إلى عودتهم إلى الحياة^(٢٠) .

والطريق المؤدية إلى الخلاص فى رأى الجانتيين ، هى توبة نقشفية ، واصطناع « أهْمِسَا » موفورة كاملة ، « وأهمسا » معناها الامتناع عن إيذاء أى كائن حى ؛ ولزام على كل متقشف جانتي أن يأخذ على نفسه عهداً خمسة ، ألا يقتل كائناً حياً ، وألا يكذب ، وألا يأخذ ما لم يُعطه ، وأن يصون عمنه وأن ينبذ استمتاعه بالأشياء الخارجية كلها ؛ وفى رأيهم أن اللذة الحسية خطيئة دائماً ، والمثل الأعلى هو أن تأبه للذة أو ألم وأن تستغنى استغناء تاماً عن الأشياء الخارجية كلها ؛ فالزراعة حرام على الجانتي لأنها تمزق التربة وتستحق الحشرات والديدان ؛ والجانتي الصالح يرفض أكل العسل لأنه حياة النحل ، ويصنئ الماء قبل شربه خشية أن يقتل ما عساه أن يكون كامناً فيه من كائنات ؛ ويغضى فمه حتى لا يستنشق مع الهواء أحياء عالقة فيقتلها ، ويحيط مصباحه بسترار حتىبقى الحشرات لذع النار ، ويكنس الأرض أمامه وهو يمشى خوفاً من أن

تدوس قدمه الخافية على كائن حي فتُردِّيه ؛ ولا يجوز للجاني أبداً أن يذبح حيواناً أو يضحى به ، ولو كان « جانتيا » صمياً أقام المستشفيات والمصحات - كما ترى في أحد أباد - للحيوانات إن هربت أو أصابها أذى ؛ والحياة التي يجوز له أن يزهقها هي حياته دون غيرها ؛ فالعقيدة الجانتية تجيز الانتحار ولا تقيم في سبيله العقوبات ، خصوصاً إذا تم بوسيلة الجوع ، لأن ذلك أبلغ انتصار تظفر به الروح على إرادة الحياة العمياء ؛ ولقد مات جانتيون كثيرون على هذا النحو ، وقادة المذهب يبارحون هذه الدنيا - حتى في عصرنا هذا - يتجوعون أنفسهم حتى الموت (٢١) .

إن عقيدة دينية كهذه ، قائمة على أساس من الشك العميق في قيمة الحياة والإنكار الشديد لها ، كان يمكن أن تجد في الناس شيوعاً في بلد ما فتئت الحياة فيه عسيرة شاقة ؛ لكن هذا التطرف في الزهد قد حال دون إقبال الناس عليها حتى في الهند ؛ فنجد ظهور المذهب الجانتى ، والجانتيون صفوة مختارة ؛ وعلى الرغم من أن « يوان شوانج » وجدهم عديدي النفر أقوياء الأثر في القرن السابع (٢٢) . فلأنهم كانوا عندئذ في أوج حياتهم التي سلخت سيرتها في هدوء ؛ وحدث سنة ٧٩ ميلادية أن انشقوا فريقين تفصلهما هوة سحيقة من اختلاف الرأى على موضوع العرى ؛ ومنذ ذلك الحين ، كان الجانتى إما أن يكون منتسباً إلى طائفة « شويتامبارا » - أى طائفة ذوى الأردية البيض - وإما أن يكون منتسباً إلى طائفة « ديجامبارا » - أى المتزملين بالسماء ، أو ذوى الأجساد العارية ؛ وكلتا الطائفتين تلبس الثياب العادية كما يقضى المكان والزمان ، وقد يسوهم وحدهم هم الدين محبوبون الطرقات عراة الأجسام ؛ وهذان المذهبان الفرعيان لها فروع « فطائفة » ديجامبارا « لها أربعة فروع ، وطائفة « شويتامبارا » لها أربعة وثلاثون فرعاً (٢٣) ، ويبلغ عدد أتباع الطائفتين معاً مليوناً وثلاثمائة ألف نسمة من عدد السكان الذين يبلغون ثلاثمائة وعشرين

مليوناً (٢٤) ، ولقد كان غاندى شديد التأثير بالمذهب الجائنى ، واصطنع
« أهنيسا » - ومعناها الامتناع عن إيذاء الكائنات الحية على اختلافها - أساساً
لسياسته وحياته ، ورضى من الثياب بقطعة صغيرة من القماش تستر ردفه ،
ولم يكن يستحيل عليه أن يزهد نفسه جوعاً ؛ ومن يدري ؟ فلعل الجائنيين
يسلكونه فى طائفة « الجنا » فيعدونه تجسداً جديداً للروح العظمى التى تنقذ
جسداً من لحم على فترات منتظمة من الدهر لتخلص العالم .

الفصل الثالث

أسطورة بوذا

بهاقة البوذية - الولادة المعجزة - النشأة - أحزان
الحياة - الحرب - أعوام التقشف - الهداية -
رؤية النرفانا

إنه لمن العسير على أبصارنا أن ترى عبر ألفين وخمسمائة عام ماذا كانت الظرف الاقتصادية والسياسية والثقافية التي استدعت ظهور ديانتين تدعوان مثل ما تدعو إليه الجانتيّة والبوذية من تقشف وتشاؤم ؛ فما لا شك فيه أن الهند كانت قد خطت خطوات فسيحة في سبيلها إلى الرقي المادى منذ استقر بها الحكم الآرى : فبنيت مدائن عظيمة مثل « باناليپُترا » و « فايشالى » ؛ وزادت الصناعة والتجارة من ثروة البلاد ؛ والثروة بدورها خلقت لطائفة من الناس فراغاً ، ثم طَوَّر الفراغ العلم والثقافة ؛ ومن الجائز أن تكون الثروة في الهند هي التي أشاعت فيها النزعة الأبيقورية المادية خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ؛ ذلك لأن الدين لا يزدهر في حياة تزدهر بالثراء ، إذ الخواص في ظل الثراء تحرر نفسها من قيود الورع وتغنى من الفلسفات ما يبرر هذا التحرر ؛ وكما حدث في الصين أيام كونفوشوس ، وفي اليونان أيام بروتاجوراس - ولن نذكر في الهند أيام بوذا - أن أدى الانحلال العقلى للديانة القديمة إلى شك وفوضى في الأخلاق ، فالجانتيّة والبوذية - لو أنهما مترعتان في ثنياهما بلون من الإلحاد الكتيب ، الذى ساد ذلك العصر بعد أن زالت عن عينيّه غشاوة الأحلام وأوهامها ؛ إلا أنهما في الوقت نفسه كانتا بمثابة رد فعل من جانب الدين في مقاومته للمذاهب اللذة التي أخذت بها طبقة من الناس

حررت نفسها ونعمت في حياتها بالفراخ (*) .

وتصف الرواية الهندوسية والد بوذا — شُدْ دُوْذانا — بأنه رجل غمس نفسه في الحياة ، وهو من أبناء عشيرة «جواتاما» التي تنتسب إلى قبيلة «شاكيا» المُدَّة بنفسيها : كان أميراً أو ملكاً على «كاپيلا فاستو» عند سفح الهملايا (٢٥) ؛ ولكننا في حقيقته الأمر لا نعرف شيئاً عن بوذا معرفة اليقين ؛ فلو رأيتنا قد قصصنا عليك هاهنا القصص التي تجمعت حول اسمه ، فليس ذلك لأنها تاريخ نريد إثباته ، ولكننا نرويها لأنها جزء ضروري من الأدب الهندي والديانة الآسيوية ، ويحدد العلماء مولد بوذا بعام يقرب من سنة ٥٦٣ ق . م ثم لا يستطيعون أن يضيفوا إلى ذلك شيئاً ، فتتناول الأساطير بقية قصته ، وتكشف لنا عن الغرائب التي قد تحدث حين تحمل الأمهات بأعلام الرجال ، فيذكر لنا سفر من أسفار «چاتاكا» (**) أنه في ذلك الوقت :

« في مدينة كاپيلا فاستو » أعلن عن الاحتفال بالبدر ؛ وبدأت الملكة «مايا» قبل موعد البدر بسبعة أيام تقيم حفلاتها بالعيد دون أن تقدم فيها المسكرات ، مكتفية بما أغرقت به ولائها من أكاليل الزهور والعطور ؛ وفي اليوم السابع — يوم اكتمال البدر — استيقظت مبكرة واستحمت في ماء

(*) لاحظ كثيرون أن هذه الفترة تميزت بكثرة الأنجم اللوامع في تاريخ العبقريّة ؛ فـ «ماهاويرا» و «بوذا» في الهند ؛ و «لاوتسى» و «كونفوشيوس» في الصين ؛ و «إرميا» و «أشعيا الثاني» في الأمة اليهودية ؛ وفلاسفة ما قبل سقراط في اليونان ؛ وربما كان ذلك أيضاً عهد «زرادشت» في فارس ؛ ومثل هذا التعاصر في النور يدل على تبادل المؤثرات بين هذه الثقافات القديمة بدرجة أكبر مما يمكننا أن نتمقّبه اليوم على سبيل التحديد .

(**) وهي «قصص عن ولادة» بوذا كتبت حول القرن الخامس الميلادي وهناك كذلك أسطورة أخرى عنوانها «لا ليتا فستارا» التي ترجمها إلى الإنجليزية سير إدون آرنلد بعنوان «ضوء آسيا» .

وأحسنن للفقرء بأربعمائة ألف قطعة من النقد : ولما أخذت زخرفها وازينت ، جلست تأكل طعامها من أطيب الطعام ، وقطعت على نفسها جهود « أبوسلذا » (*) ، ثم دخلت نخدعها الرسمى المزدان ، واستلقت على سريرها ، فأخذها النعاس ورأت هذا الحلم :

رأت أربعة ملوك عظماء يرفعونها في سريرها ويأخذونها إلى جبال الهملايا ويضعونها على هضبات مانوسيل . . . ثم رأت ملكات هؤلاء الملوك الأربعة ، يأتين إليها فيأخذنها إلى بحيرة أنوتانا ، ويغمسها في الماء ليزلن عنها الصبغة البشرية ، ويلبسها أردية سماوية ويعطرنها بالعطور ويزيننها بالزهور القدسية ؛ ولم يكن على مبعدة منها أن رأت جبلا من فضة وعليه قصر من ذهب ؛ وهنالك أعددن لها سريراً أبيضاً رأسه إلى الشرق ، وأرقدن عليها ؛ وهاهنا انقلب « بوديساتوا » (**) فيلاً أبيض ، وكان على مقربة من المكان جبل من ذهب فلما أن بلغه هبط منه إلى جبل الفضة آتياً إليه من جهة الشمال ؛ وفي جعبته التي أشبهت جبلا من فضة ، كان يحمل زهراً أبيض من زهور اللوتس ؛ وبعدئذ نفخ في الصور ودخل قصر الذهب ودار تجاه اليمين دورات ثلاثاً حول سرير أمه ، ثم ضرب جنبها الأيمن بظهرها كأنه يدخل في رحمها ؛ وبهذا تلقى : حياة جديدة .

واستيقظت الملكة في اليوم التالى وروت حلمها للملك ؛ فدعا الملك إلى حضرته أربعة وستين من أعلام البراهمة ، وخلع عليهم خلع التكريم وأشبعهم طعاماً فاخراً وقدم إليهم الهدايا ؛ فلما أن رضيت نفوسهم بهذه اللذائذ كلها ،

(*) هى جهود تقال في أربعه أيام مقدسة من كل شهر ، وهى أيام البدر والهلل واليوم الثامن بعد كل منهما .

(**) « المستنير » وهى بين كثير من الألقاب التى تخلع على « السيد » الذى كان اسمه الشخصى « سدذارتا » واسم عشيرته « جواتاما » ؛ وكذلك كان يسمى « شاكيما - موني » ومعناها « حكيم جماعة شاكيما » كما كان يسمى أيضاً « تلذاجاتا » ومعناها « الرجل الذى ظفر بالحق » ؛ ومع ذلك فلم يطلق بودذا على نفسه لقباً من هذه الألقاب فيما نعلم (٢٧) .

أمر بالحلم أن تُقصّ عليهم قصته ، واستفسرهم ما يمكنه الغيب ، فقال الراهمة :
لا يأخذنك ألم أيها الملك ، فقد حملت الملكة ، حملت ذكراً لا أنثى ،
وسيكون لك ابن ، ولو سكن ذلك الولد بيتاً فسيكون ملكاً ، سيكون ملكاً
على الدنيا بأسرها ، وأما إن ترك داره وخرج من أحضان العالم ، فسيصبح
بوذاً ، وسيكون في هذا العالم رافع الغشاوة عن أعين الناس (غشاوة الجهل) :
وحملت الملكة « مايا » « بوذيساتاو » عشرة أشهر كأنه الزيت في القدح ،
ولما أن جاءها أوانها رغبت في الذهاب إلى بيت أهلها ، ووجهت الخطاب
إلى الملك « شدوذانا » قائلة : « أريد أيها الملك أن أذهب إلى « ديفاداذا »
مدينة أسرق » فوافق الملك وأمر بالطريق من « كابيلافاستو » إلى « ديفاداذا »
أن يمهد وأن يزين بأصص النبات ، وبالرايات والأعلام ، وأجلسها في
هودج من ذهب يحمله ألف من رجال البلاط ، وأرسلها إلى بيت أهلها في
حاشية كبيرة ؛ وبين البلدين حرج يملكه أهل المدينتين جميعاً ، هو حرج يمرح
فيه الناس ، يتألف من أشجار « الملح » ويسمى « حرج المبييض »
وكان الحرج إذ ذاك كتلة واحدة من الزهر الذي يغطي الأشجار من جذورها
إلى رؤوسها . فلما رآته الملكة رغبت في أن تمرح في الحرج . . . وذهبت إلى
جذع شجرة كبيرة من أشجار « الملح » وأرادت أن تمسك بغصن من غصونها
فانحنى الغصن حتى بات في متناول يدها كأنه الطرف الأعلى من قصبة لينة ،
ومدت يدها وتناولته ، وفي هذه اللحظة عينها اهتزت بالخاض ، فأقامت لما
الحاشية ستاراً يسترها ، وأهدت عنها ، فوضعت وليدها وهي لم تنزل واقفة .
ممسكة بغصن الشجرة في يدها ؛ ولم ينزل « بوذيساتاو » — كما ينزل سائر
الأطفال من أجواف أمهاتهم — ملوثاً بالشوائب ؛ بل نزل « بوذيساتاو » كما
ينزل الواعظ من منبر وعظه ، نزل كأنه الرجل ينزل السلم ، ومد يديه
وقدميه ، ووقف لا يلوثة القدر ولا تدنسه شائبة من الشوائب ، وقف مشرقاً
بالضوء كأنه جوهرة موضوعة على ثوب بنارسي ، هكذا هبط من جوف أمه (٢٨)»

وفرق ذلك ينبغي أن تعلم أنه عند مولد بوذا ظهر في السماء صوء لامع ،
وسمع الأصم ، ونطق الأبكم ، واستقام الأعرج على ساقيه ، وانحنت الآلهة
من علياء سمائها لتمد له أيدي المعونة ، وأقبل الملوك من نائي البلاد يرجون
بمقدمه ، وتصور لنا الأساطير صوة زاهية لما أحاط نشأته من أسباب العز
والترف ؛ وعاش عيش الأمير الهاني في ثلاثة قصور « كأنه إله » ، وكان
أبوه يقيه ، مدفوعاً بحبه الأبوى ، شر الاتصال بما تعانیه الحياة البشرية من
آلام وأحزان ؛ وكان يقوم على تسليته أربع آلاف راقصة ، ولما بلغ الرشد ،
عرضت عليه خمسمائة سيدة ليختار إحداهن زوجة له ؛ ولما كان ينمى إلى
طبقة « الكشاترية » — أى « المقاتلين » أحسن تدريبه في الفنون العسكرية ،
ولكنه إلى جانب ذلك جلس عند أقدام الحكماء حتى أنقن دراسة النظريات
الفلسفية كلها التي كانت شائعة في عصره (٢٩) ؛ وتزوج وأصبح والداً سعيداً
بحياته ، وعاش في ثراء ودعة وطيب أحواله .

ويروى الرواة الصالحون أنه خرج من قصره ذات يوم إلى الطرقات.
حيث عامة الناس ، وهناك رأى شيخاً كهلاً ، وخرج يوماً ثانياً فرأى
رجلاً مريضاً ، وخرج يوماً ثالثاً فرأى ميتاً ... فاسمع له يروى القصة بنفسه —
كما نقلها أتباعه في الكتب المقدسة — يرويها فيحرك في نفسك كامن الشعور .

« وبعدئذ أيها الرهبان جرّرت خواطرى على النحو الآتى — فيما كنت
فيه من جلال عيش ورفاهية بالغة — قلت لنفسى : « إن رجلاً جاهلاً من
سواد الناس ، ستنال منه الكهولة كما نالت من ذلك الشيخ ، وليس هو
بالبعيد عن نطاق الشيخوخة ، يضطرب ويستحي وتعاف نفسه حين يبصر
بشيخ كهل لأنه يتصور نفسه في مثل حالته ؛ إننى كذلك قابل للشيخوخة ،
ولست بعيداً عن نطاقها ؛ أفينبغى لى — وأنا القابل للشيخوخة — إذا ما رأيت
شخصاً كهلاً ، أن أضطرب وأستحي وأن تعاف نفسى ؟ » لم أر ذلك .
مما يليق ؛ ولما طاف برأسى هذا الخاطر ، ذهب عني بغتة كل تيه بشبابى ...

وهكذا أيها الرهبان قبل أن أهتدى سواء السبيل ، لما وجدته من تجوز عليهم الولادة ، بحث في طبيعة هذه الولادة ماذا تكون ؛ ولما وجدته من تجوز عليهم الشيخوخة بحث في طبيعة هذه الشيخوخة ماذا تكون ، وكذلك المرض ، وكذلك الحزن ، وكذلك الدنس ؛ ثم فكرت لنفسى : « ما دمت أنا نفسى من تجوز عليهم الولادة ، فماذا لو بحث في طبيعتها ... فلما رأيت ما فى طبيعة الولادة من نعس ، جعلت أبحث عن لا يولد ، أبحث عن السكينة العليا ، سكينة الرافانا (٣٠) .

إن الموت هو أصل الديانات كلها ؛ ويجوز أنه لو لم يكن هناك موت لما كان للآلهة عندنا وجود ، هذه النظرات كانت بداية « التنوير » عند بوذا ؛ وكما يرتد الإنسان عن دينه فى لحظة ، وكذلك حدث لبوذا أن صمم فجأة أن يترك إياه (٣١) وزوجته وابنه الرضيع ، ليضرب فى الصحراء زاهداً ؛ ولما أسدل الليل ستاره ، تسلل إلى غرفة زوجته ، ونظر إلى ابنه « راهولا » نظرة أخيرة ؛ وتقول الأسفار المقدسة البوذية ، فى فقرة يقدسها أتباع « جوتاما » جميعاً ، إله فى هذه اللحظة عينها :

« كان مصباح يضىء بزيوت عبق ، وكانت أم « راهولا » نائمة على سرير ملىء بأكداس الياسمين وغيره من ألوان الزهور ، واضعة راحتها على رأس ابنها ، فنظر « بوذيساوا » - بوذا المنتمر - وقدماه عند الباب ، وقال لنفسه : « لو أزحت يد الملكة لأخذ ابنى ، فسستيقظ الملكة ، وسيكون ذلك حاثلاً دون فرارى ؛ لأننى إذا ما أصبحت بوذا سأعود لأراه » ونزل من القصر (٣٢) :

وفى ظلمة الصباح الباكر خَلَّفَ المدينة على ظهر جواده « كاناكا » يصحبه سائق عربته « شونا » وقد تعلق يائساً بذيل الجواد ؛ وعندئذ تبدى له « مارا » أمير الشر ، وأغواه بمسلك عريض ، لكن بوذا أبى عليه غوايته ، وظل راكباً جواده حتى صادفه نهر عريض هويت من شاطئه إلى شاطئه بوثة

(٣٠) ماتت أمه فى ولادته .

واحدة جبارة وطافت بنفسه رغبة أن ينظر إلى بلده لكنه أتى على نفسه اللقطة ليرى ، ثم استدارت الأرض العظيمة حتى لا تصبح أمامه سبيل إلى النظر إلى الوراء (٣٢) .

ووقف عند مكان اسمه « يوروثيلا » يقول : « قلت لنفسى إن هذا المكان رائع ، وإن هذه لغاية جميلة ؛ فالنهر ينساب صافياً ، وأماكن الاستحمام تبعث فى النفس السرور ، وكل ما حولى مروج وقرى » . وهاهنا فى هذا الموضع أخضع نفسه لأشق أنواع التقشف ؛ ولبث ستة أعوام يحاول أساليب « اليوجا » - رياضة النفس - التى كانت قد ظهرت قبل ذاك فى ربوع الهند ؛ وعاش على الحبوب والكلأ ، ومضى عليه عهد اقتات فيه بالروث ، وانتهى به التدرج إلى أن جعل طعامه حبة من الأرز كل يوم ، ولبس ثياباً من الوبر وانتزع شعر رأسه ولحيته لينزل بنفسه العذاب لذات العذاب ؛ وكان ينفق الساعات الطوال واقفاً أو راقداً على الشوك ، وكان يترك التراب والقذر يتجمع على جسده حتى يشبه فى منظره شجرة عجوزاً ؛ وكثيراً ما كان يرتاد مكاناً تلقى فيه جنث الموتى مكشوفة ليأكلها الطير والوحش ؛ فينام بين هذه الجثث العفنة . ثم اسمع له مرة أخرى يروى لك قصته :

« قلت لنفسى : ماذا لو زعمتُ الآن أسنانى ، وضغطت لسانى إلى لهاق ، وألجمت عقلى وميقتى وأجرقته بعقلى (وهكذا فعلت) ونضج العرق من لبطى ... ثم قلت لنفسى : ماذا لو اصطنعت الآن غيبوبة شعورية يقف فيها التنفس ؟ وهكذا أوقفت النفس شهيقاً وزفيراً من أنفى وفى ، ولما فعلت ذلك سمعت صوتاً عنيفاً للهواء يخرج من أذنى . . . وكما يحدث للرجل إذا ما أراد أن يهشم لإنسان رأسه بسن سيفه ، فكذلك رجّت الرياح العنيفة رأسى .. ثم قلت لنفسى : ماذا لو قلت من طعامى ، فلا أكل أكثر مما تسع راحتى من عصير الفول أو العدس أو البسلى أو الحمص .. فضمير جسدى ضموماً شديداً ، وكان من أثر تقليل الطعام أن أصبحت العلامة التى أتركها على الأرض إذا ما جلست ، فى هيئة أثر الخف يتركه البعير على الرمال ؛ وكان من أثر

تقليل الطعام أن برزت عظام فقراتى إذا ما حنيتها أو فردتها حتى أشبهت صفاً من رعوس المغازل ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أن أصبحت عيني تبرقان عميقتين وطبقتين في محجريهما ، كما يبرق الماء عميقاً وطيناً في بئر عميقة ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أن ذبل جلد رأسي كما تنشق وتذوى القرعة المرة المفصولة عن فرعها وهي فجأة ، بفعل الشمس والمطر ، ولما كنت أمد يدي لأمس جلدة بطني ، كنت أجدني في حقيقة الأمر أمسك بفقرات ظهري ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أني إذا ما أردت برازاً وجدتني أنبطح على الأرض سطيحاً ، وكان من أثر تقليل الطعام أني إذا أردت راحة للجسمي وأخذت أدلكه بكفي ، كانت الشعرات الداوية تساقط منه » (٣٣) .

لكن فكرة أشرقت على بوذا ذات يوم وهي أن تعذيب النفس ليس هو السبيل لما يريد ، وربما كان في ذلك اليوم أشد جوعاً منه في سائر الأيام ، وأربما ثارت في نفسه إذ ذاك ذكرى من ذكريات الجمال ، ذلك أنه لم يلحظ تنويراً جديداً يأتيه من هذه الحياة القاسية بزهدها : « لأنني بمثل هذه النسوة لأراني أبلغ العلم والبصيرة الساميتين على مستوى البشر ، وهما العلم والمعرفة اللتان تتصفان بالرفعة الحقيقية » ، بل الأمر على نقیض ذلك ، إن تعذيبه لنفسه قد ولد فيه شعور للزهو بنفسه مما يفسد أى نوع من أنواع للتقديس التي كان من الحائز أن تفيض من نفسه ، فأقلع عن زهده وذهب ليجلس تحت شجرة وارفة الظل (*) وجلس هناك جلسة مستقيمة لا حركة فيها ، مصمماً ألا يبرح ذلك المكان حتى يأتيه التنوير ، وسأل نفسه : ما مصدر ما يعائيه الإنسان من أحزان وآلام وأمراض وشيخوخة وموت ؟ وهنا أشرقت عليه فجأة صورة للموت والولادة يتعاقبان في مجرى الحياة تعاقباً لا ينتهي ؛ ورأى أن كل موت يزول أثره بولادة جديدة ؛ وكل سكينه وغبطة تقابلها شهوة جديدة وقلق جديد وخيبة أمل جديدة وحزن جديد وألم جديد : « وهكذا

(*) هي « شجرة بوذا » التي ستصبح فيما بعد معبودة عند البوذيين ، ولا تزال هناك تعرض على الساميين عند مرورهم بـ « بوذجايا » .

ركزت عقلى فى حالة من نقاء وصفاء ... ركزته فى فناء الكائنات وعودتها إلى الحياة فى ولادة جديدة ؛ وبمنظرة قدسية مطهرة إلهية ، رأيت الكائنات الحية تمضى ثم تعود فتولد دنيئة أو سنيئة ، خيرة أو شريرة ، سعيدة أو شقية ، حسب ما يكون لها من «كارما» وفق ذلك القانون الشامل الذى بمقتضاه سيتلقى كل فعل خير ثوابه ، وكل فعل شرير عقابه ، فى هذه الحياة ، أو فى حياة تالية تقتمص فيها الروح جسداً آخر .

لإن رويته لهذا التعاقب السخيف سخفاً لا يخفى على الرأى ، هذا التعاقب بين الموت والولادة ، هى التى جعلته يزدري الحياة البشرية ازدراء ؛ فقال لنفسه : إن الولادة أم الشرور جميعاً ، ومع ذلك فالولادة ماضية فى طريقها لا تقف فيه عند حد ، لأنها ماضية إلى الأبد فى طريقها تعبد إلى مجرى الأحران لبشرية فيضيه إن فرغ مما يملؤه ؛ فلو استطعنا وقف هذه الولادة . . . لماذا لا نقفها؟ (*) لأن قانون «كارما» يتطلب حالات جديدة من التقمص للروح ، لكى يتاح لها أن تكفر عما اقترفت من شرور فى حيواتها الماضية ؛ وإذن فإن استطاع الإنسان أن يعيش حياة يسودها عدل كامل ، حياة يسودها صبر وشفقة لا يمتنعان لإزاء الناس جميعاً ، لو استطاع أن يحوم بفكره حول ما هو أبدى خالد ، ولا يربط هواه بما يبدأ وينتهى - عندئذ يجوز أن يجنب نفسه العودة إلى الحياة ، وسيغضض معين الشر بالنسبة إليه ؛ لو استطاع الإنسان أن يخمد شهوات نفسه « ساعياً وراء فعل الخير دون سواه ، عندئذ يجوز أن يمحو هذه الفردية التى هى أولى أوهام الإنسانية وأسوأها أثراً ، وتتحل النفس آخر الأمر باللانهاية اللاواعية ؛ فيا لها من سكينه تحل بقلب طهر نفسه من شهواته الذاتية تطهيراً تاماً ؟ - وهل ترى قلباً ، لم يظهر نفسه على هذا النحو قد عرف إلى السكينه سبيلاً ؟ إن السعادة مستحيلة ، فلا هى ممكنة فى هذه الحياة الدنيا كما يظن الوثنيون ، ولا هى ممكنة فى الحياة الآخرة كما يتوهم

(*) تنفرع فلسفة شوبنهاور من هذه الأرومة عند هذه النقطة .

أنصار كثير من الديانات ؛ أما ما يمكن أن تظفر به فهو السكينة ، هو الحمود
البارد الذي نصيبه إذا ما نفطنا هنا كل شهواتنا ، هو الثرقانا .

وهكذا بعد سنوات سبع قضائها متأملا ، أدرك « النبي المستنير » سبب
ما يعانيه الناس من آلام فأخذ سمته نحو « المدينة المقدسة » مدينة بنارس ،
وهناك في روضة الغزلان عند « سارنات » طفق يبشر الناس بالثرقانا .

الفصل الرابع

تعاليم بوذا (*)

- صورة الزعيم - أساليبه - الحقائق السامية الأربع -
- الطريق ذو الخمس شعب - قواعد الأخلاق الخمس -
- بودا والمسيح - لأدوية بوذا ومنافسه لرجال الدين -
- إلحاده - علم نفس بغير نفس - معنى البرفانا

كانت وسيلة بوذا في نشر تعاليمه - شأنه في ذلك شأن سائر المعلمين في عصره - هي المحاورة والمحاضرة وضرب المثل . ولما لم يدر في خباذه قط - كما لم يدر في خلد سقراط أو المسيح - أن يدون مذهبه ، فقد لخصه في « عبارات مركزة » أريد بها أن يسهل وعيها على الذاكرة ، وهذه المحادثات - على الصورة التي احتفظ لنا بها الرواة من أتباعه - تصور تصويراً لا شعورياً أول شخصية واضحة الحدود والمعالم في التاريخ الهندي : رجل قوى الإرادة ، صادق الرواية ، مزهو بنفسه ، وديع المعاملة ، رقيق الكلام ، محسن إحساناً

(*) أقدم ما لدينا من وثائق تحتوي على تعاليم بوذا هي الـ « بتاكات » ، ومعناها « سلاسل القانون » ، التي أعدت لتعرض على المجلس البوذي الذي أقيم سنة ٢٤١ قبل الميلاد . وقد وافق هذا المجلس على أن ما في هذه الوثائق هو تعاليم بوذا بغير تحريف ، تلك التعاليم التي لبثت أربعة قرون يتناقلها بالرواية الشفوية حيل عن حيل ، أي أنها لبثت كذلك منذ وفاة بوذا حتى انتهى بها الأمر إلى التدوين باللغة « الباليه » حول سنة ٨٠ قبل الميلاد . وهذه « البتاكات » تقع في ثلاث مجموعات : « السوتا » أي الحكايات ، و « الفنيا » أي التبريع ، و « الأبيدوما » أي المذهب ؛ أما أولى هذه المجموعات - أعني بتاكة الحكايات - فتحتوي على محاورات بوذا ، التي يضمها « رايس دافيدز » في منزلة واحدة مع محاورات أملاطون (٣٤) وإذا أردنا الدقة في القول ، وجب أن نقول إن هذه المدونات لا تحتوي بالضرورة على تعاليم بوذا بعينه ، بل تحتوي على تعاليم المدارس البوذية ، ويقول « سير تشارلز إلويت » : على الرغم من أن هذه الحكايات أخذت تنزايد على مر القرون ، فلست أرى ما يبرر الريبة بأن أقدم الطبقات في هذا البناء المتراكم تحتوي على ما دونه صحابة الزعيم معتمدين على تذكركم لما سمعوه منه .

لا ينتهى عند حد معلوم ؛ ولقد زعم لنفسه « الاستنارة » لكنه لم يدع
الوحى ، فما زعم قط للناس أن إلها كان يتكلم بلسانه ، وهو فى جدله مع خصومه
أكثر صبراً أو مجاملة من أى معلم آخر ممن شهدت الإنسانية من أعلام المعلمين ؛
ويصوره لنا أتباعه — وربما كانوا يضيفون إليه ما ليس فيه لتكمل صورته —
يصورونه لنا مصطنعاً لـ « أهمسا » على أتم درجاتها (والأهمسا هى الامتناع عن
قتل الكائنات الحية على اختلافها) ؛ فيقولون عنه : « إن جوتاما الذى اعتزل
الناس قد رفع نفسه عن الفتك بالحياة ، بأن كف عن قتل الأحياء ؛ لقد خلع
عن نفسه الهراوة والسيف (مع أنه كان يوماً من طبقة الكشائية — أى طبقة
المقاتلين) وهريزورث عن غلظة المعاملة أزوراراً ، ويمتلىء قلبه بالرحمة فهو رحيم
شفوق بكل كائن تدب فيه الحياة . . وترفع عن النيمة ، أو رفع نفسه عن
دناءة الغيبة ... هكذا كان يعيش رابطاً لما انحلت عراه ، مشجعاً لدوام الصداقة
بين الأصدقاء ، مصالحاً ذات البين عند الخصوم ، محباً للسلام ، متحمساً للسلام ،
متحدثاً بكلمات تهىء للسلام (٣٦) » ؛ لقد كان مثل « لاوتسى » ومثل « المسيح »
يود أن يرد السيئة بالحسنة ، والكراهية بالحلب ؛ وإذا أسىء إليه فى النقاش
أو أسىء التفاهم بينه وبين من يحاوره ، آثر الصمت « إذا أساء إلى إنسان عن
حق ، فسأرد عليه بوقاية من حبى إياه حباً مخلصاً ، وكلما زادنى شراً ، زدنا
خيراً » ؛ فإذا جاء غر وأهانته ، استمع إليه بوذا وهو صامت ؛ حتى إذا ما فرغ
الرجل من حديثه ، سأله بوذا : « إذا رفض إنسان يا بنى أن يقبل منحة تقدم
إليه ، فمن يكون صاحبها ؟ » فيجيبه الرجل : « إن صاحبها عندئذ هو من
قدمها » ، فيقول له بوذا : « لى أرفض يا بنى قبول إهانتك ، وأتمس منك
أن تحفظها لنفسك (٢٧) » إن بوذا — على خلاف الكثرة الغالبة من القديسين —
كانت له روح الفكاهة ، لأنه أدرك أن البحث الميتافيزيقى بغير ضحك
بصاحبه ، هو من ضروب الكبرياء .

كانت طريقته في التعليم فريدة لا يماثلها نظير ، ولو أنها مدينة بشيء «للجوالين» أو السوفسطائيين المتنقلين الذين عاصروه في بلده ؛ فكان ينتقل من بلد إلى بلد ، وفي صحبته تلاميذه المقربون ، وفي إثره ما يقرب من ألف ومائتين من أتباعه المخلصين ، ولم يكن أبدا يهتم لغده ، فكان يكتفى بالزاد يقدمه له أحد المعجبين من سكان البلد الذي يحل فيه ؛ ولقد وصم ذات يوم أتباعه بالعار ، لأنه أكل في منزل امرأة فاجرة (٢٨) ؛ كانت طريقته دائماً أن يقف السير عند مدخل قرية من القرى ، ويضرب خيامه في حديقة أو غابة أو على ضفة نهر ، وكان يخصص ساعات العصر لتأملاته ، وساعات المساء للتعليم ، وكانت محادثاته تجري في صورة سقراطية من الأسئلة وضرب الأمثلة الخلقية والتلطف في الحوار ، أو كان يسوق تعاليمه في عبارات مقتضبة يرمي بها إلى تركيز آرائه تركيزاً يجعلها في صورة من الإيجاز والترتيب بحيث تقرأ في الأذهان وأحب «عباراته التعليمية المقتضبة» إلى نفسه هي «الحقائق السامية الأربع» التي بسط فيها رأيه بأن الحياة ضرب من الألم ، وأن الألم يرجع إلى الشهوة ، وأن الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعاً :

١ - تلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن الألم : الولادة مؤلمة ، والمرض مؤلم ، والشيوخوخة مؤلمة ، والحزن والبكاء والحياة واليأس كلها مؤلم . . .

٢ - وتلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن سبب الألم : سببه الشهوة ، الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد ، والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها ، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ تنسقطها «نا وهناك» ، شهوة العاطفة ، وشهوة الحياة ، وشهوة العدم .

٣ - وتلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن وقف الألم :

أن نبحث هذه الشهوة من أصولها فلا تبقى لها بقية في نفوسنا ، السبيل هي الانقطاع والعزلة والخلاص وفكك أنفسنا مما يشغلها من شئون العيش .

٤ - وتلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم : إنها السبيل السامية ذات الشعب الثمان ، ألا وهي : سلامة الرأي ، وسلامة النية ، وسلامة القول ، وسلامة الفعل ، وسلامة العيش ، وسلامة الجهد ، وسلامة ما نعى به ، وسلامة التركيز (٣٩) .

كانت عقيدة بوذا التي يؤمن بصدقها ، هي أن الألم أرجح كفة من اللذة الحياة الإنسانية ، وإذن فخير للإنسان ألا يولد ، وهو في ذلك يقول إن ما سفح الناس من دموع لأغزر من كل ما تحتوى المحيطات العظيمة الأربعة من مياه (٤٠) ، فعنده أن كل لذة تحمل سمها في طيها ، مجرد أنها لذة عابرة قصيرة : « أذلك الذي يزول ولا يقيم هو الحزن أم السرور ؟ » ألقى هذا السؤال على أحد تلاميذه ، فأجابه هذا بقوله : « إنه الحزن يا مولاي » (٤١) ؛ إذن فأسُّ الشرور هو « كامبا » - وليس معناها الشهوة كائنة ما كانت ، بل الشهوة الأنانية ، الشهوة التي يوجهها صاحبها إلى صالح الجزء أكثر مما يريد بها صالح الكل ؛ وفوق الشهوات كلها الشهوة الجنسية ، لأنها تؤدي إلى التناسل الذي يطيل من سلسلة الحياة إلى ألم جديد بغير غاية مقصودة ؛ وقد استنتج أحد تلاميذه من ذلك أنه - أي بوذا - بهذا الرأي يجيز الانتحار لكن بوذا هنقه على استنتاجه ذاك ، قائلا : إن الانتحار لا خير فيه ، لأن روح المنتحر - بسبب ما يشوبها من أدران - ستعود فتولد من جديد في أدوار أخرى من التقمص ؛ حتى يتسنى لها نسيان نفسها نسياناً تاماً .

ولما طلب تلاميذه منه أن يحدد معنى الحياة السليمة في رأيه لكي يزيد الرأي وضوحاً ، صاغ لهم ، « قواعد خلقية خمسة » يهتدون بها - وهي بمثابة

لوصايا ولكنها بسيطة مختصرة ، غير أنها قد تكون «أشمل نطاقاً وأعسر التزاماً» ، مما تقتضيه الوصايا العشر (١٢) (*) .

وأما وصايا الخمس فهي :

- ١ - لا يقتلن أحد كائناً حياً .
- ٢ - لا يأخذن أحد ما لم يُعطه .
- ٣ - لا يقولن أحد كذباً .
- ٤ - لا يشرين أحد مسكراً .
- ٥ - لا يقيمن أحد على دنس (١٣) .

وترى بوذا في مواضع أخرى يضيف إلى تعاليم عناصر يتسلف بها تعاليم المسيح على نحو يدعو إلى العجب : « على الإنسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة » وأن يزيل الشر بالخير . . . إن النصر يولد المقت لأن المهزوم في شقاء . . . إن الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا أن تزول بكراهية مثلها ، إنما تزول الكراهية بالحب (١٤) » . وهو كالمسيح لم يكن يطمئن نفسه في حضرة النساء ، وتردد كثيراً قبل أن يسمح لمن بالانضمام إلى الطائفة البوذية ؛ ولقد سأله تلميذه المقرب « أناندا » ذات يوم :

- « كيف ينبغي لنا يا مولاي أن نسلك إزاء النساء ؟ » .
- « كما لو لم تكن قد رأيتهن يا أناندا »
- « لكن ماذا نصنع لو تحتمت علينا رؤيتهن ؟ »
- « لا نتحدث إليهن يا أناندا »
- « لكن إذا ما تحدثن إلينا يا مولاي فماذا نصنع ؟ »
- « كن منهن على حذر تام يا أناندا » ،

(*) يشير إلى الوصايا العشر التي جاءت بها الديانة اليهودية : لا تسرق ، لا تقتل الخ .
(المعرب)

كالت فكرته عن الدين خلقية خالصة ؛ فكان كل ما يعنيه سلوك الناس وأما الطقوس وأما شعائر العبادة ، وما وراء الطبيعة واللاهوت ، فكلها عنده لا تستحق النظر ؛ وحدث ذات يوم أن هم برهمنى بتطهير نفسه من خطاياها باستحمامه في « جايا » ، فقال له بوذا : « استحم هنا ، نعم هاهنا ولا حاجة بك إلى السفر إلى جايا أيها البرهمنى ؛ كن رحيماً بالكائنات جميعاً ؛ فإذا أنت لم تنطق كذباً ، وإذا أنت لم تقتل روحاً ، وإذا أنت لم تأخذ ما لم يعط لك ، ولبتت آمناً في حدود إنكارك لذاتك — فإذا تجنى من الذهاب إلى « جايا » ؟ إن كل ماء يكون لك عندئذ كأنه جايا »^(٤٦) ؛ إنك إن تجدد في تاريخ الديانات من هو أغرب من بوذا يؤسس ديانة عالمية ، ومع ذلك يأتي أن يدخل في نقاش عن الأبدية والخلود والله ؛ فاللانهائي أسطورة — كما يقول — وخرافة من خرافات الفلاسفة ، الذين ليس لديهم من التواضع ما يعترفون به بأن الدرة يستحيل عليها أن تفهم الكون ؛ ولأنه ليبتم^(٤٧) ساخرآ من المحاورة في موضوع نهائية الكون أو لانهايته ؛ كأنما هو قد تسلف بنظره إذ ذاك ما يدور بين علماء الطبيعة والرياضيين اليوم من مناقشة حول الموضوع مناقشة ما أقربها من حديث الأساطير ؛ لقد رفض أن يبدي رأياً عما إذا كان للعالم بداية أو نهاية ، أو إذا كانت النفس هي البدن أو شيئاً متميزاً منه أو إذا كان في الجنة ثواب للناس حتى أقدم القديسين من بينهم ؛ وهو يسمى هذه المشكلات « غاية التأمل النظري وصحراء وبهلوانه والتواءه وتعقيده »^(٤٨) ويعتزم ألا يكون له شأن بأمثال هذه المسائل ، فهي لا تؤدي بالباحثين فيها إلا إلى الخصومة الحادة ، والكرامية الشخصية والحزن ، ويستحيل أن تؤدي بهم إلى حكمة أو سلام ، إن القدمية والرضى لا يكونان في معرفة الكون والله ، وإنما يكونان في العيش الذي ينكر فيه الإنسان ذاته ، ويبدسط كفه للناس إحساناً^(٤٩) ؛ ثم يضيف إلى ذلك تهكماً بشعاً فيقول إن الآلهة أنفسهم ، لو كان

لهم وجود ، لما كان في وسعهم أن يجيبوا عن أمثال هذه المسائل .

« حدث ذات مرة يا « كفاذا » أن طاف الشك بزميل من طائفة الزملاء . هذه ، حول النقطة الآتية : « أين تمضي هذه العناصر الأربعة الكبرى : التراب والماء والنار والهواء ، بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » وجعل ذلك الزميل يقدح زناد عقله حتى أخذته حالة من الوجد انضجحت له معها السبيل المؤدية إلى الله .

عندئذ يا « كفاذا » صعد هذا الزميل إلى مملكة الملوك الأربعة الكبار ، وخطب آلهتهم قائلاً : « أين يا أصدقائي تذهب العناصر الأربعة الكبرى - التراب والماء والنار والهواء - بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » .

فلما أن فرغ من سؤاله هذا ، أجابه الآلهة في سماء الملوك الأربعة الكبار : « إننا يا أختانا لا ندرى من ذلك شيئاً ، لكن هنالك الملوك الأربعة الكبار ، هم أقوى منا وأعظم ، سألهم "يجيبوك" » .

[وعندئذ يا « كفاذا » ذهب ذلك الزميل إلى الملوك الأربعة وسأل نفس السؤال فأحيل بمثل ذلك الجواب إلى « الثلاثة والثلاثين » الذين أحالوه بدورهم إلى ملكهم « ساكا » الذي أحاله إلى آلهة « ياما » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سوياما » الذي أحاله إلى آلهة « توسيتا » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سانتوسيتا » ، الذي أحاله إلى آلهة « نمانا - رتي » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سوني ميتا » الذي أحاله إلى آلهة « پارانيمييتا فاسافاتي » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « فاسافاتي » الذي أحاله إلى آلهة العالم البرهمي » .

وبعدئذ « يا كفاذا » جعل ذلك الزميل يركّز تفكيره في نفسه تركيزاً استنفد كل ذرة من انتباهه ، وانتهى به ذلك التفكير المركّز إلى شهوده بعقله الذي أمسك هكذا بزمامه ، طريق العالم البرهمي واضحاً ؛ فدنا من الآلهة التي تتألف منها حاشية براهما ، وقال : « أين يا أصدقائي تذهب العناصر الأربعة

الكبرى - التراب والماء والنار والهواء - بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ ،

« فلما فرغ من سؤاله أجابته الآلهة التي تولف حاشية براهما قائلة : « إننا يا أخانا لا ندرى من ذلك شيئاً ، ولكن هنالك براهما ، براهما العظيم ، الواحد العلى ، الواحد القدير ، الواحد البصير ، من بيده الأمر والتدبير فى جميع الشئون ، فهو ضابط كل شىء وخالق كل شىء وسيد كل شىء ... هو السابق للزمان ، وهو والد كل ما هو كائن وكل ما سيكون ! إنه أقوى منا وأعظم ، مسئلهُ يجبك » .

« أين إذن هذا البراهما العظيم ؟ » .

« إننا يا أخانا لا ندرى أين يكون براهما ، ولا لماذا كان ولا من أين جاء ، ولكن يا أخانا إذا ما بدت لنا بوادر مجيئه ، إذا ما أشرق الضوء وسطع المجد ، عندئذ سيتبدى للتأظرين ، لأن بادرة ظهور براهما هى لإشراق الضوء وسطوع المجد » .

ولم يمض طويل وقت بعد ذاك يا « كفذا » حتى تبدى براهما العظيم ، فغدنا منه أخونا ذاك وسأله : « أين يا صديقى تذهب العناصر الأربعة الكبرى - التراب والماء والنار والهواء - بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ »

فلما فرغ من سؤاله أجابه براهما العظيم : « أنا يا أخى براهما العظيم العلى القوى البصير ، بيدى الأمر والتدبير فى كل شىء ، وأنا ضابط كل شىء وخالق كل شىء وسيد كل شىء ، أعين لكل شىء مكانه ، أنا السابق للزمان والد كل ما هو كائن وكل ما سيكون ! »

عندئذ أجاب الأخ براهما قائلاً : « أنا لم أسألك يا صديقى هل أنت حقاً كل هذا الذى ذكرت من صفات ، لكنى سألتك أين تذهب العناصر الأربعة الكبرى - التراب والماء والنار والهواء - بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ »

فأجابه براهيم نفس الجواب مرة أخرى يا «كهاذا» .

وأعاد أخونا سؤاله للمرة الثالثة إلى براهيم .

فأخذ براهيم العظيم — يا «كهاذا» — أخانا ذلك ونحاه جانباً وقال :
« إن هذه الآلهة التي منها تتألف حاشية براهيم ، تعتقد أني — يا أخي — أرى
كل شيء وأعلم كل شيء وأتبين كل شيء ؛ ولهذا لم أجبك في حضرتهم ؛
لكنني ، أيها الأخ ، لست أدرى أين تذهب هذه العناصر الأربعة الكبرى
— التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً » (٥٠) .

فلذا ما قال لبوذا بعض تلاميذه ، أن البراهمة يزعمون الإلمام بحلول هذه
المسائل ، أجابهم ساخرًا : « هنالك يا إخوتائي بعض الرهبان وبعض البراهمة
تلوون مثل ثعابين الماء ، فلذا ما ألقيت عليهم سؤالاً في هذا الموضوع أو ذاك ،
عمدوا إلى غموض القول ، وإلى تلوى الثعابين » (٥١) ؛ ولوبدت من بوذا حدّ
لزاء أحد إطلافاً ، فلما كان حاداً تجاه كهنة عصره ، فهو يهزأ بدعواهم أن
أسفار الفيدا من وحى الآلهة (٥٢) ، ويفضح البراهمة المعززين بطبقتهم بقوله
في طائفته أعصاء الطوائف جميعاً بغير تفریق ؛ إنه لا يهاجم نظام الطبقات
مهاجمة صريحة ، لكنه يقول لتلاميذه في وضوح وجلاء : « انتشروا
الأرض كلها وانشروا هذه العقيدة ؛ قولوا للناس إن الفقراء والمساكين ،
والأغنياء والأعين ، كلهم سواء ، وكل الطبقات في رأى هذه العقيدة
الدينية تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر » (٥٣) ، وهو يرفض
الأخذ بفكرة التضحية في سبيل الآلهة ، ويفزع أشد الفزع لرؤية الحيوان
يذبحونه ليقسموا أمثال هذه الطقوس (٥٤) ، ويرفض كل اعتقاد وكل عبادة
لكائنات أعلى من هذه الطبيعة ، ويربأ بنفسه عن التعزيم والرقى والتشفي
والدعاء (٥٥) ، ويقدم للناس في هدوء وبغير محاجة ولحاج ديناً حرّاً أكمل
الحرية من جمود الفكر ومن صناعة الكهنوت ، ويفتح طريقاً للخلاص ،
للكافرين والمؤمنين أن يسلكوه على السواء .

وقد يتحول هذا القديس أحياناً ، الذى هو أشهر من صرف الدهر من قديسى الهندوس ، قد يتحول من اللاأدرية إلى إلحاد صريح^(٥٦) (*) ، إنه لا ينحرف عن جادته لينكر وجود الله ، بل إنه حيناً بعد حين يذكر برهما كأنه حقيقة واقعة أكثر منه مثلاً أعلى^(٥٨) ثم هو لا يحرم عبادة الآلهة الشائعة بين الناس^(٥٩) لكنه يسخر من فكرة إرسال الدعوات إلى « المجهول » ، وفى ذلك يقول : « إنه لمن الحمق أن تظن أن سواك يستطيع أن يكون سبباً فى سعادتك أو شقائك^(٦٠) لأن السعادة والشقاء دائماً نتيجة سلوكنا نحن وشهواتنا نحن ؛ وهو يأبى أن يبني تشريع الخلق على عقوبات تفرضها « قوة وراء الطبيعة ، كائنة ما كانت تلك العقوبات ، ولا يجعل جزءاً من عقيدته جنة ولا مطهراً ولا جحيماً^(٦١) ؛ وهو أرهف حساسية للألم والقتل الذى ينزل بالكائنات الحية بحكم العملية البيولوجية فى الحياة ، من أن يفرض أن هذا القتل وذلك الألم قد أرادهما إله مشخص لإرادة عن عمد وتدبير ؛ وهو يرى أن هذه الأغلاط فى نظام الكون ترجع ما فيه من آيات تدل على تدبير وتنسيق^(٦٢) ؛ انه لا يرى على هذا المسرح الذى تبرز فيه الفوضى والنظام ، والخير والشر ، مبدأ ينم عن الدوام ، ولا مركزاً للحقيقة أبدية خالدة^(٦٣) ، وكل ما يراه فى الحياة دوامة تدور وحركة ما تنفك فى تغير ؛ إن الحقيقة الميتافيزيقية النهائية فى هذه الحياة هى التغير .

وكما أنه يقترح لاهوتاً بغير إله ، فكذلك يقدم لنا علم نفس بغير نفس ؛ فهو يرفض الروحانية فى شتى صورها حتى فى حالة الإنسان ؛ وهو يوافق هرقليطس وبرجسُن* فى رأيهما عن العالم ، كما يوافق هيوم فى رأيه عن العقل ، فكل ما نعرفه هو إحساساتنا ، وإذن ، فإلى الحد الذى نستطيع أن نبلغه بعلمنا ، لا نرى سوى أن المادة كلها ضرب من القوة ، والعناصر كلها نوع من الحركة ،

(*) يقول سير تشارلر إليت إن البوذية « لا ترى العالم على أنه من خلق شخصية إلهية ، كلا ولا ترى القانون الأخلاقى على أنه من أمرها ؛ فكون الديانة تستطیع أن تقوم بغير هذه الأفكار أمر عظيم الخطر » (٥٧) .

الحياة تغيير، هي مجرى دافق محاييد من صيرورة وفناء ؛ إن « الروح » أسطورة من الأساطير ، فرضناها بغير مبرر يؤيدها ، لنريح بهذا الفرض أذهاننا الضعيفة ، فرضناها قائمة وراء سلسلة الحالات الشعورية المتعاقبة^(٦٤) إن هذا « الرابط » الذى يربط المدركات دون أن يكون واحداً منها » ، هذا « العقل » الذى ينسج خيوط إحساساتنا وإدراكاتنا فى نسج من الفكر ، إن هو إلا شبح توهمناه ؛ وكل ما هو موجود حقاً هو الإحساسات نفسها والإدراكات نفسها ، تتكون بصورة آلية فى هيئة تذكرات وأفكار^(٦٥) ؛ حتى هذه « الذات » النفسية ليست كائناً قائماً بذاته متميزاً من سلسلة الحالات العقلية ؛ ليست الذات سوى استمرار هذه الحالات ، وتذكر الحالات اللاحقة للحالات السابقة ، مضافاً إلى ذلك ما يتعوده الجسم العضوى من عادات عقلية وسلوكية ، وما يتكون لديه من ميول واتجاهات^(٦٦) ؛ إن تعاقب هذه الحالات لا تسببه « إرادة » أسطورية تضاف إليها من أعلى ، بل تقرره الوراثة والعادة والبيئة والظروف^(٦٧) فهذا العقل السائل الذى لا يعدو أن يكون مجموعة من حالات عقلية ، هذه النفس أو هذه الذات التى ليست إلا ميلانحو سلوك معين أو هوى إلى اتجاه بذاته ، كونه الوراثة التى لا حول لها ولا قوة ، كما كونه كذلك الخبرة العابرة خلال تجارب الحياة ، أقول إن هذه النفس أو هذه الذات أو هذا العقل يستحيل أن ينطبق عليه معنى الخلود ، إذا فهمنا من هذا المعنى استمرار الفرد فى وجوده^(٦٨) فليس القديس ، بل ليس بوذا نفسه بخالد بعد موته خلوداً يحفظه بشخصه^(٦٩) .

ولكن إن كان ذلك كذلك ، فيكف يمكن أن يعود الحى إلى الحياة من جديد فى ولادة ثانية ؟ إذا لم يكن هناك روح ، فما الذى يتقمص أجساداً أخرى فى ولادات تالية ، ليلقى عذابه على خطاياه إذ هو حال فى صورة الجسد ؟ تلك هى أضعف الجوانب فى فلسفة بوذا ، فهو لا يحاول أبداً أن يزيل التناقض الكائن بين علم نفسه العقلى وبين قبوله للمذهب التقمص قبولاً

أعنى ؛ إن هذا الإيمان بحقيقة التناسخ أو تقمص الروح في أجساد متتالية له في الهند قوة وشمول بحيث يعتنقه كل هندوسى على أنه بديهية أو فرض لا بد من التسليم بصحته ، ولا يكاد يكلف نفسه عناء التدليل عليه ؛ فتعاقب الأجيال هناك تعاقباً سريعاً متلاحقاً بسبب قصر الأعمار وكثرة النسل ، يوحى إلى الإنسان إحشاء لا يستطيع أن يفرّ منه ، بأن القوة الحيوية تنتقل من جسد إلى جسد — أو بأن الروح تحلّ بدناً بعد بدن ، إذا عبرنا عن الأمر بعبارة لاهوتية — ؛ ولقد طافت الفكرة برأس بوذا مع مرّة الهواء في أنفاسه ؛ فهذا الهواء يدخل شهباً ويخرج زفيراً هو الحقيقة الواحدة التى لم يشك فيها قط على ما يبدو (٧٠) ؛ إنه سلم تسليماً بعجلة التناسخ في دوراتها وبقانون « كارما » وتفكيره كله إنما يدور حول سبيل الفرار من هذه العجلة الدوارة ، كيف يمكن للإنسان أن يحقق لنفسه الرفاقا في هذه الحياة الدنيا ، والفناء التام في الحياة الآخرة .

ولكن ما « الرفاقا » ؟ إنه من العسير أن نجد لهذا السؤال جواباً خاطئاً ، لأن الزعيم قد ترك الموضوع غامضاً ، فجاء أتباعه وفسروا الكلمة بكل ما يستطيع أن يقع تحت الشمس من ضروب التفسير ؛ فالكلمة في السنسكريتية بصفة إجمالية معناها « منطوق » كما ينطق المصباح أو تنطق النار ؛ أما الكتب البوذية المقدسة فتستعملها بمعان : (١) حالة من السعادة يبلغها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً ؛ (٢) تحرير الفرد من عودته إلى الحياة ؛ (٣) انعدام شعور الفرد بفرديته ؛ (٤) اتحاد الفرد بالله ؛ (٥) فردوس من السعادة بعد الموت ؛ أما الكلمة في تعاليم بوذا فعناها فيما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها ، وما يترتب على ذلك للذات من ثواب وأعنى به الفرار من العودة إلى الحياة (٧١) ؛ وأما في الأدب البوذى ، فكثيراً ما تتخذ الكلمة معنى دينوياً ، إذ يوصف القديس في هذا الأدب مزاراً بأنه اصطنع الرفاقا في حياته الدنيا ، بجمعه لمقوماتها السبعة وهى : السيطرة على

النفس ، والبحث عن الحقيقة ، والنشاط ، والهدوء ، والغبطة ، والتركيز ، وعلو النفس (٧٣) ؛ تلك هي مكنونات الأنا ، لكنها تكاد لا تكون عواملها التي تسبب وجودها ، أما العامل المُشَبِّب لوجودها ، والمصدر الذي تنبثق عنه الرُفَاقا ، فهو إخماد الشهوة الجسدية ، وعلى ذلك تتخذ كلمة « نرفانا » في معظم النصوص معنى السكينة التي لا يشوبها ألم ، والتي يثاب بها المرء على إعدام نفسه إعداماً خلقياً (٧٤) ؛ يقول بوذا : « والآن فهذه هي الحقيقة السامية عن زوال الألم ، إنه في الحق فناء المرء حتى لا تعود له عاطفة تشتهي ، إنه أطراح هذا الظلم اللاهث ، والتخلص منه والتحرر من ربقته ، ونبذه من نفوسنا بدلاً من عودته » (٧٥) وأعني به هذه الحمى التي نتأبنا من شهوتنا في البحث عن أنفسنا ؛ إن كلمة « نرفانا » في تعاليم الأستاذ الزمزم تكاد دائماً ترادف في معناها كلمة نعم (٧٦) وهو رضى النفس رضى هادئاً بحيث لا يعنينا بعدئذ أمرُ نفسها ، لكن الرُفَاقا الكاملة تقتضى العدم : وإذن فتواب التقوى في المحي منزلها هو ألا يعود التقي إلى الحياة (٧٧) .

ويقول بوذا إننا في نهاية الأمر ندرك ما في الفردية النفسية والخلقية من سخف ؛ إن نفوسنا المضطربة ليست في حقيقة الأمر كائنات وقوى مستقلة بعضها عن بعض ، لكنها موجات عابرة على مجرى الحياة الدافق ؛ إنها عصفور صغيرة تتكون وتتكشف في شبكة القدر حين تشرها الريح ؛ فإذا ما نظرنا إلى أنفسنا نظرنا إلى أجزاء من كل ، وإذا ما أصلحنا أنفسنا وشهواتنا إصلاحاً يقتضيه الكل ، عندئذ لا تعود أشخاصنا بما ينتابها من خيبة أمل أو هزيمة ، وما يعتورها من مختلف الآلام ومن موت لا مهرب منه ولا مفر ، لا تعود هذه الأشخاص تحزننا حزناً مريراً كما كانت تفعل بنا من قبل ؛ عندئذ تفي هذه الأشخاص في خصم اللانهاية ؛ إننا إذا ما تعلمنا أن نستبدل بحبنا لأنفسنا حباً للناس جميعاً وللأحياء جميعاً ، عندئذ نعلم آخر الأمل مما نشهد من هدوء .

الفصل الخامس

بوذا في أيامه الأخيرة

معجزاته - زيارته لبيت أبيه - الرهبان البوذيون - موته

نتقل من هذه الفلسفة العالية إلى الأساطير الساذجة التي هي كل ما لدينا عن بوذا في حياته الأخيرة وفي موته ؛ فعلى الرغم من ازدهاره للمعجزات ، اجتحل تلاميذه ألف حكاية عن الأعاجيب التي تمت على يديه ؛ فقد سار عبر نهر الكنج في لحظة بفعل السحر ؛ وأسقط من يده شظية من الخشب كان يزيل بها ما بين أسنانه من فضلات الطعام ، فنبتت الشظية شجرة ؛ وعندما اختتم وعظه ذات يوم « اهتز العالم كله من أقصاه إلى أقصاه » (٨٠) ؛ ولما أطلق عليه عدوه « ديفاندانا » فيلاً مفترساً ، « غلبه بوذا بالحلب » حتى خضع القيل له خضوعاً كاملاً (٨١) ؛ وقد انتهى « سينارث » وآخرون إلى نتيجة من أمثال هذه المسلّح ، وهي أن أسطورة بوذا قد تكونت على أساس من أساطير الشمس القديمة (٨٢) ومهما يكن من أمر ، فبوذا معناه عندنا الأفكار التي تنسب إليه في الأدب البوذي ، ولا شك في أن بوذا صاحب هذه الأفكار التي كان حقيقة تاريخية .

إن الكتب البوذية المقدسة تصور لنا بوذا في صورة تشرح الصدور ؛ فقد التف حوله أتباع كثيرون ، وذاعت شهرته في مدائن الجزء الشمالي من الهند ؛ ولما سمع أبوه أنه على مقربة من « كاپيلاستو » أرسل إليه رسولا يدعوه لقضاء يوم في مدرج طفولته ؛ وذهب بوذا إلى أبيه الذي كان قد حزن على أميره المفقود ، فسُرَّ أبوه لعودة القديس ساعة من الزمن ؛ وجاءته زوجته التي أخلصت له طوال غيابها عنها ، فحُثَّ أمامه وأمسكت بعقبه ، ووضعت قدميه حول رأسها ، وقدسته كما تقدس الله ؛ وقص عليه الملك « شُدْذوذانا » قصة حبها له حباً شديداً : « مولاي إن زوجتك حين علمت أنك تلبس رداء

أصفر (وهو ثوب الزاهدين) لبست هي الأخرى رداء أصفر ؛ ولما علمت أنك تأكل وجبة واحدة كل يوم ، أكلت هي الأخرى وجبة واحدة ؛ ولما علمت أنك أبيت النوم على سرير كبير ، نامت هي الأخرى على كنبه ضيقة ، ولما علمت أنك رفضت أكاليل الزهور ورفضت العطور ، رفضتها هي الأخرى « فباركها بوذا ومضى إلى سبيله (٨٣) .

ثم جاءه ابنه « راهولا » وعبر له عن حبه قائلا : « إن ظلك أيها الزاهد ليسر النفس » ؛ وضمته بوذا إلى طائفته الدينية ، ولو أن أم « راهولا » كانت تأمل أن ترى ابنها ملكاً ؛ لهذا نصبوا أميراً آخر ، وهو « ناندا » ولياً للعهد يتولى العرش حين يحين الحين : لكن « ناندا » ترك حفلة التنصيب - كأنه في غيبوبة - ، تركها قبل ختامها وغادر المملكة وقصد إلى بوذا ، طالباً إليه أن يضمه هو أيضاً إلى طائفته الدينية ، فلما سمع بذلك الملك « شندوذانا » حزن والتمس عند بوذا مكربة ، قائلا له : « لما طلق مولانا هذه الدنيا ، لم يكن ذلك حين الوقع على نفسي ، وكذلك حين غادرنا « ناندا » وقل ما هو أكثر من هذا عن فراق « راهولا » إن حب الوالد لولده يحز الجلد واللحم والمفاصل والنخاع ؛ فرجائي إليك يا مولاي ألا تدع أتباعك الأشراف يضمون إلى طائفتكم ابناً بغير استئذان أبيه وأمه « فوافق بوذا ، وجعل استئذان الوالدين شرطاً لازماً لانضمام العضو الجديد إلى طائفته (٨٤) .

ويظهر أن هذه العقيدة الدينية التي أرادت أن تستغنى عن الكهنوت ، كانت بالفعل قد كونت لنفسها طائفة من النساك الرهبان لا تقل خطراً عن كهنة الهندوس ؛ وإن يطول الأمد بعد موت بوذا حتى يحيطوا أنفسهم بكل أسباب المجد التي كان البراهمة يحيطون أنفسهم بها ، ولا عجب ، فأول المتحولين من البرهمية إلى البوذية ، إنما جاءوا من صفوف البراهمة أنفسهم ، ثم تحول إلى البوذية بعدئذ جماعة من أغنيى الشباب في بنارس والمدن المجاورة لها ، واصطنع

هؤلاء الرهبان في حياة بوذا قاعدة بسيطة ، فكانوا يحيون بعضهم بعضاً ، كما يحيون كل من يتحدثون إليهم بعبارة جميلة هي : « السلام على الكائنات جميعاً » (*) فلم يكن يجوز لهم أن يقتلوا كائناً حياً ، ولم يكن يجوز لهم أن يأخذوا شيئاً لم يعطوه ؛ وكان واجباً عليهم أن يجتنبوا الكذب والنميمة ، وأن يصلحوا ما بين الناس من خصومة ويشجعوهم على الوفاق ، وكان حتماً عليهم أن يظهروا الرحمة دائماً بالناس جميعاً والحيوان جميعاً ، وأن يجتنبوا كل لذائذ الحسن والجسد ، فيجتنبوا الموسيقى ورقصات « ناوتش » والملاهي والألعاب وأسباب الترف واللغو في الحديث والنقاش والتنبؤ بالغيب ، ولم يكن يجوز لهم أن يمدوا شيئاً من التجارة بكل صنوف البيع والشراء ، وفوق هذا كله ، وكان لابد لهم أن يصونوا عفتهم ، وأن يجانبوا النساء ويعيشوا في طهر كامل (٨٥) ، ولقد توجهت إلى بوذا التماسات كثيرة ناعمة ، فاستجاب لها وأذن للنساء أن يدخلن طائفته راهبات ، لكنه لم يوافق أبداً من صميم نفسه على هذا القرار ، وفي ذلك قال : « إذا لم تأذن يا أناندا للنساء بالدخول في طائفتنا ، دامت العقيدة الخالصة حيناً أطول ، فالتشريع الصالح كان ليقاوم الفناء - بغير دخول النساء - ألف عام ؛ أما وقد أذن لمن بالانضمام إلينا ، فلن يدوم تشريعنا أكثر من خمسمائة عام » (٨٦) ، وكان في ذلك على صواب ، فعلى الرغم من أن اللطائفة العظيمة قد لبثت حتى عهدنا هذا ؛ إلا أنها قد أفسدت تعاليم الأستاذ منذ زمن طويل ، بما أدخلته عليها من سحر وتعدد للآلهة وخرافات لا تقع تحت الحصر .

ولما دنت حياته الطويلة من ختامها ، راح أتباعه يؤطهونه ، لم ينتظروا في ذلك موته ، على الرغم من أنه كان دائماً يحفزهم على البشك في صحة ما يقوله لهم ، حتى يفسح كل منهم مجال التفكير الحر أمام نفسه ؛ وورد في محاوراة من أواخر محاوراته :

(*) افطر أيضاً صيغة السلام الجميلة التي يستعملها اليهود والمسلمون [« السلام عليكم ؛ هالبا - نهاية الأم لا يشدون السعادة » ولكن يشدون السلام .

وجاء « ساريپوتا » الوقور إلى حيث كان النبي العظيم ، وحياه وجلس إلى جالبيه في احترام وقال :

« مولاي ، إن إيماني بالنبي العظيم ليبلغ من القوة بحيث لا أظن أن أحداً فيما مضى أو فيما هو آت ، أو أن أحداً فيمن يعاصروننا ، سواء أكان من طائفة المتجولين أو طائفة البراهمة ، أعظم وأحكم من النبي العظيم . . . فيما يخص الحكمة العليا » .

فأجابه الأستاذ : « كلماتك عظيمة جرئية يا « ساريپوتا » الحق أنك بعبارتك هذه قد رُحِتْ تنشُد أغنية كما ينشد النشوان أغانيه ! وكأني بك — إذن — قد عرفت كل الأنبياء المعظمين فيما مضى . . . وفهمت آرائهم بعقلك . فعلمت كيف كانوا يسلكون وهم كانوا يفكرون . . . وأى ضروب التحرر قد بلغوا ؟ » .

« لا ياسيدي ، لم أبلغ من الأمر كل هذا » :
« وكأني بك قد أدركت كل الأنبياء المعظمين الذين سيأتي بهم الزمان . . . وفهمت كل آرائهم بعقلك ؟ » .
« لا يا مولاي ، لم أبلغ من الأمر هذا » .
« إذن فلا أقل يا « ساريپوتا » من أن تكون قد عرفتني . . . وأن تكون قد تغلغلت في ضمير عقلي ؟ » . . .
« حتى ولا هذا يا مولاي » .

« إذن فهأنت ذا ترى يا « ساريپوتا » أنك لا تعلم أفئدة الأنبياء القادرين المتيقظين الذين ظهروا فيما مضى ، والذين سيظهرون في المستقبل ؛ فلماذا إذن تقول مثل هذه الكلمات العظيمة الجرئية ، لماذا تنطق منشداً لأغنية للنشوان ؟ » (٨٧)

« وكذلك لقن « أناندا » أعظم دروسه وأشرفها :
« وإن كل من صار لنفسه — يا أناندا — مصباحاً يهدي ، وكل من صار لنفسه ملاذاً يثووي ، سواء في حياتي أو بعد موتي ، فلن يلتمس لنفسه من غير

نفسه مأوى ، وسيستمسك بالحق مصباحاً .: فلا يطلب من غير نفسه ملاذاً —
أمثال هؤلاء ... هم الذين سيبلغون أعلى الذرى ! لكن ينبغي أن يكون بهم
شغف بالمعرفة» (٨٨) .

ومات بوذا عام ٤٨٣ قبل الميلاد ، وهو في عامه الثمانين ، وكانت آخر
كلماته لرهبانه : «والآن أيها الرهبان ، ها أنذا أوجه إليكم الخطاب ؛ إن كل
حما هو مركب مصيره إلى الفساد ، فجاهدوا جهاد المخلص الجاد» (٨٩) .

الباب السادس عشر من الإسكندر إلى أورانجزيب

الفصل الأول

تشاندرأ جوبتا

الإسكندر في الهند - تشاندرأ جوبتا محرر بلاده - الشعب -
جامعة تاكسيلا - القصر الملكي - يوم في حياة ملك - مكيافل
أسبق عهداً من مكيافل الحديث - الإدارة - القانون - الصحة
العامة - النقل والطرق - الحكومة البلدية

في سنة ٣٢٧ قبل الميلاد ، عبر اسكندر الأكبر جبال هندوكوش آتياً في طريقه من فارس ، وهبط على بلاد الهند ؛ ولبت عاماً يحول بحملته بين دول الشمال الغربي من الهند ، التي كانت جزءاً من أغنى أجزاء الإمبراطورية الفارسية ، وأخذ يجمع منها الملوّن لجنوده والذهب لخزائنه ؛ وعبر السند في الجزء الأول من سنة ٣٢٦ ق. م . وشق طريقه بالقتال بطيئاً ، متخللاً « تاكسيلا » و « روالپنڊي » متجهاً نحو الجنوب والشرق ، والتقى بجيش الملك پورس حيث هزم من جيش المشاة ثلاثين ألفاً ، ومن الفرسان أربعة آلاف ، ومن العربات الحربية ثلاثمائة ، ومن الفيلة مائتين ، وقتل اثني عشر ألف رجل ؛ فلما أن أسلم « پورس » بعد أن قاتل حتى استنفد جهده ، أمره الإسكندر أن يقول على أى نحو يريد أن يعامله ، ذلك لأنه أعجب بشجاعته وقوامه وجمال قسماته ، فأجابه « پورس » ، « عاملنى يا اسكندر معاملة تليق بالملوك » فقال الإسكندر : وسأعاملك معاملة الملوك بالنسبة إلى نفسى ، وأما بالنسبة إليك أنت ، فسمّر بما تريد » ، لكن « پورس » أحاب بأن كل شئ يريد

متصمن فيما طلب أولاً ؛ وأعجب الإسكندر بهذا الجواب إعجاباً شديداً ، ونصب « بورس » ملكاً على الهند المفتوحة كلها ، باعتباره تابعاً خاضعاً لمقدونيا ، ولقد وجده بعدئذ حليفاً نشيطاً أميناً^(١) ، وأراد الإسكندر أن يتقدم بجيشه حتى يبلغ البحر من ناحية الشرق ، لكن جنوده احتجاجوا على ما أراد ، وكثر في ذلك بينهم القول وازداد التجهم ، فخضع الإسكندر لمشيئتهم وقادهم خلال قبائل معادية له لإشفاقاً على أوطانهم من اعتدائه ، مما اضطر جنود الإسكندر أن يحاربوا في سيرهم عند كل قدم من الطريق ، أو كادوا - قادهم حياءً « هيداسب » وإلى جوار الساحل ؛ حتى اخترق بهم « جندروسيا » إلى بلوخستان ؛ فلما وصل « سوزا » بعد عشرين شهراً من عودته بعد فتوحه لم يعد جيشه أكثر من فلول منهوكة من الجيش الذي كان قد دخل به الهند قبل ذاك بثلاثة أعوام .

وبعد ذلك بسبعة أعوام كان كل أثر للسلطان المقدوني قد زال عن الهند زوالاً تاماً^(٢) ، وكان العامل الأول في زوال ذلك السلطان ، رجل هو من أروع من يثير الخيال في تاريخ الهند من رجال ؛ فهو وإن يكن أقل منزلة في صفاته العسكرية من الإسكندر ، إلا أنه أعظم منه حاكماً ؛ ذلك هو « تشاندرا جوبتا » الشريف الشاب الذي ينتمي إلى طبقة الكشاترية المقاتلة ، وقد نفته من « مجازا » أسرة « ناندا » الحاكمة التي كان هو من أبنائها ، وكان إلى جانبه ناصح مكيا فيلى^٣ ماكر ، هو « كوتيل تشاناكيا » الذي أعانه على تنظيم جيش صغير اكتسح به الحاميات المقدونية ، وأعلن الهند حرة من الغازی ثم تقدم إلى « پاتاليپوترا »^(*) « عاصمة مملكة « مجازا » وأثار فيها ثورة واستولى على عرشها ، وأسس بها « أسرة موريان » الحاكمة التي حكمت الهندستان وأفغانستان مدى مائة وسبعة وثلاثين عاماً ، ولما استسلم « تشاندرا جوبتا » بشجاعته لحكمة « كوتيل » التي لم يكن يحجم جماعها ضمير ، سرعان ما أصبحت

(*) هي ما يسمى الآن « پانا » .

حكومته أقوى حكومة كان يعرفها العالم عندئذ ، حتى أنه لما جاء المجسطى سفيراً في « باناليپوترا » عن « سلوكس* نكتار » ملك سوريا ، أدهشه أن يرى هناك مدنية وصفها لليونان المدققين المتشككين الذين كانوا عندئذ لم يزالوا في موضع قريب من أوج حضارتهم ، فقال إنها مدنية مساوية للمدنية اليونانية مساواة تامة (٣) .

وصف لنا هذا الإغريقي الحياة الهندية في عصره وصفاً ممتعاً ، ربما مال فيه نحو التهاون في الدقة ليكون في صالح اليهود ؛ وأول ما استوقف نظره هناك هو « آلا رقي » في الهند (٤) على خلاف ما عهده في أمته ، وهو اختلاف يجعل الأولى أعلى من الثانية منزلة في هذه الناحية ، وأنه على الرغم من انقسام السكان إلى طبقات حسب ما يؤدونه من أعمال ، فقد قبل الناس هذه الأقسام على أنها طبيعية ومقبولة ؛ ويقول السمبر عنهم في تقريره إنهم كانوا « يعيشون عيشاً سعيداً » لأنهم :

« في سلوكهم يتصرفون بالبساطة ، وهم كذلك مقتصدون فهم لا يشربون الخمر قط إلا في الاحتفال بتقديم القرابين ... والدليل على بساطة قوانينهم ومواثيقهم هو أنهم قلما يلجأون إلى القانون ، فهم لا يتقدمون إلى محاكمهم بقضايا عن خرق العهود أو سلب الودائع ، بل هم لا يحتاجون إلى اختتام أو شهود » لكنهم يودعون أشياءهم على ثقة بعضهم ببعض ... إنهم يقدرون الحق والفضيلة قدراً عظيماً .. والجزء الأعظم من أرضهم يزرع بالرى ، ولذلك ينتج محصولين في العام ... ولهذا كان من الثابت أن الهند لم تعرف المجاعة قط ، ولم يكن بها قحط عام في موارد الطعام اللازم للتغذية (٥) .

وأقدم المدائن الألفين التي كانت في الهند الشمالية في عهد « تشاندرأچوبتا » هي مدينة « تاكسيلا » التي تبعد عشرين ميلاً - جهة الشمال الغربي - عن

(*) يقول « أريان » : « هذا شيء عظيم في الهند ، أعنى أن يكون سكانها جميعاً أحراراً » ليس بينهم هلى واحد من الرقيق » (٤) .

مدينة «روالهندي» الحديثة ، ويصفها «أريان» بأنها : «مدينة عظيمة-مزدهرة» ؛ ويقول «سترابو» : «لها كبيرة وبها أرقى القوانين» ، فقد كانت مدينة عسكرية ومدينة جامعية في آن معاً ، إذ تقع من الوجهة العسكرية على الطريق الرئيسية المؤدية إلى آسيا الغربية ، وكان بها أشهر الجامعات الكثيرة التي كانت في الهند إذ ذاك ، فكان يحج إليها الطلاب زرافات ، كما كانوا يحجون زرافات إلى باريس في العصور الوسطى ، ففي وسع الطلاب أن يدرسوا بها ما شاءوا من فنون وعلوم على أيدي أساتذة أعلام ، وخصوصاً مدرستها للطب ، فقد ذاع اسمها في العالم الشرقي كله مقروناً بالتقدير العظيم (*) .

ويصف الجسطلى مدينة «پالمپوترا» عاصمة الملك «تشانندرا چوپنا» فيقول إنها تسعة أميال في طولها وميلان تقريباً في عرضها^(١٠) وكان القصر الملكي بها من خشب ، لكن السفير الإغريقي وضعه في منزلة أعلى من منزلة المساكن الملكية في «سوزا» و«إكياتانا» ولا يفوقه إلا قصور «پرسوپوليس» (أى مدينة الفرس) ؛ فأعمدته مطلية بالذهب ومزخرفة بنقوش من حياة الطير ومن ورق الشجر ، وهو من الداخل موثث تأثيثاً فاخراً ومزدان بالأحجار الكريمة والمعادن النفيسة^(١١) ؛ وقد كان في هذه الثقافة قسط من حب الشرقيين للتظاهر ، فمثلاً ترى ذلك واضحاً في استخدامهم لآنية من الذهب قطر الواحدة منها ست أقدام^(١٢) ؛ لكن مؤرخاً إنجليزياً يبحث الآثار المادية والأدبية والتصويرية لتلك المدينة فيوصل إلى نتيجة ، هي أنه «في القرنين الرابع والثالث قبل المسيح لم يكن ما يتمتع به ملك موريا من أسباب الترف بكل

(*) كتعت حفريات سیرچون مارشال في تاكسيلا عن أحجار منحوتة نحتاً دقيقاً ، وعن تماثيل مصقولة صقلاً بالغ الفاية ، وعن نقود ترجع إلى سنة ٦٠٠ ق . م . وعن مصنوعات زجاجية دقيقة الصناعة لم نعهها أية صناعة من نوعها في الهند بعدد^(٨) ، ويقول فنسانت سميث : «إنه من الواضح أنهم بلغوا من الحضارة حداً بعيداً ، وأن كل الفنون والصناعات التي تصاحب حياة مدنية غنية مثقفة ، كانت معروفة لهم^(٩)» .

ضروبها ، والصناعات اليدوية الماهرة بكل أنواعها ، أقل مما كان يتمتع به أباطرة المغول بعد ذلك بمالية عشر قرناً» (١٤) .

أقام «تشاندرأ جوبتا» في هذا القصر ، بعد أن استولى على العرش بالقوة ، مدى أربعة وعشرين عاماً ، فكان كأنما يعيش منه في سجن مطلي بالذهب ؛ وكان يظهر للشعب حيناً بعد حين ، مرتدياً ثوباً من الموصلي الموشى بالأرجوان والذهب ، محمولا في عفة ذهبية ، أو على فيل مطهم بأفخر الطهم ؛ وكان وقته مليئاً بأعمال مملكته المتزايدة ، لإساعات كان يقضيها في الصيد أو في غيره من أنواع التسلية ؛ فيومه ينقسم ستة عشر جزءاً طول الجزء منها تسعون دقيقة ، فكان يستيقظ في الجزء الأول من يومه فيُعيد نفسه بشيء من التأمل ، وفي الثاني يقرأ التقارير التي يرفعها إليه موظفوه ، ويصدر فيها تعليمات سرية وفي الثالث يجتمع بمسشاريه في قاعة المقابلات الخاصة ؛ وفي الرابع يبحث في أمور المالية والدفاع القوي ؛ وفي الخامس يصغى إلى شكاوى رعيته وقضاياها ؛ وفي السادس يستحم ويتناول غداءه ويقرأ شيئاً من كتب الدين ، وفي السابع يتقبل الضرائب والجزية ويضرب المواعيد الرسمية ؛ وفي الثامن يلتقي بمسشاريه مرة ثانية ويستمع إلى ما يقرره له الجواسيس الذين كان يرصدهم ، وبين هؤلاء عاهرات استخدمهن لهذه الغاية (١٤) ؛ ونخصص الجزء التاسع من يومه للاستحمام والصلاة ، والعاشر والحادي عشر للشئون العسكرية ؛ والثاني عشر للتقارير السرية مرة أخرى ؛ والثالث لحمام المساء ووجبته ؛ والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر للنوم (١٥) ؛ ويجوز أن يكون المؤرخ قد صور لنا بهذه الصورة ما كان يمكن أن تجرى عليه حياة «تشاندرأ جوبتا» من نظام ؛ أو هو يصور لنا بها ما أراد «كوتيلا» أن يتصوره الناس عن مليكه ؛ أكثر مما يصور لنا حقيقة ذلك الملك في حياته ، فالحقيقة قلما تفت من أجواف القصور .

كان زمام الحكم الحقيقي في يد وزيره الماكر «كوتيلا» و«كوتيلا»

برهمى عرف القيمة السياسية للدين ، لكنه لم يتخذ من الدين هداية خلقية ؛ فهو شبيه بدكتاتوري هذا العصر ، فى إيمانه بأن كل الوسائل لها مبررات ما دامت تنتهى إلى صالح الدولة ؛ وكان غادراً لا يزجره من نفسه ضمير ، إلا إزاء مليكه ؛ فقد خدم « تشاندرا جوبتا » فى منفاه وفى هزيمته وفى مغامراته وفى دسائسه وفى اغتياله للناس وفى نصره ؛ واستطاع بفضل حكمته ودهائه أن يجعل ملك سيده أعظم ما عرفته الهند فى تاريخها كله ، ولقد رأى « كوتيل » — كما رأى من بعده مؤلف « الأمير » (*) — أنه من المفيد أن يدون للأجيال القادمة آراءه التى عالج بها الأمور العسكرية والسياسية ؛ وإن الرواية لتنسب إليه كتاب « أرذاشاسترا » وهو أقدم كتاب مما بقى لنا من الأدب السنسكريتى (١٦) ولكن نسوق لك مثلاً من واقعيته الدقيقة ، نذكر لك ما ذكره من الوسائل التى تتبع فى الاستيلاء على أحد الحصون ، وهى : « الدسائس والجواسيس واستمالة شعب الأعداء ، والحصار والهجوم » (١٧) — وفى هذه الدسائس واقتصاد حكيم للمجهود البدنى .

لم تزعم الحكومة لنفسها اصطناع الأساليب الديمقراطية ؛ والأرجح أنها كانت حكومة لم تشهد الهند طوال تاريخها حكومة أكفأ منها (١٨) ؛ فلم يكن لدى « أكبر » — وهو أعظم المغول — « ما يماثلها كفاءة ، ومما يدعو إلى الشك أن يكون بين المدن اليونانية القديمة ما يفوقها نظاماً » (١٩) ؛ كانت تقوم عراحة على القوة العسكرية ؛ فكان « تشاندرا جوبتا » جيش قوامه — إذا أخذنا برأى الجيسطى (الذى يجب أن يكون موضع ريبة كأتى مراسل أجنبي آخر) — ستمائة ألف من المشاة ، وثلاثون ألفاً من الكبان ، وتسعة آلاف من القبيلة ، وعدد لم يحدد من العربات الحربية (٢٠) ؛ وكان البراهمة والفلاحون يعفون من الخدمة العسكرية ، فيصف لنا « سترابو » هؤلاء الفلاحين وهم

(*) مؤلف كتاب « الأمير » هو مكيافل صاحب السياسة الوصولية المشهور . (المغرب)

يُحْرَثُونَ الْأَرْضَ فِي هُدُوءٍ وَأَمْنٍ وَسُطْحٍ حُمَاتٍ تَضْطَرِبُ بِالْقِتَالِ (٢١) .

وكانت سلطة الملك مطلقة من الوجهة النظرية ، أما من الوجهة العملية فكان يحدُّها مجلس للشورى كان من شأنه التشريع - أحياناً في حضور الملك ، وأحياناً في غيابه - وتنظيم المالية القوية والشئون الخارجية ، وهو الذى كان يعين لكل المناصب الهامة فى الدولة رجالها ؛ ويشهد المحسبى بما كان لأعضاء ذلك المجلس من « خلق سام وحكمة عالية » كما يذكر ما كان لهم من نفوذ . (٢٢) .

كانت الحكومة مقسمة أقساماً لكل منها واجبات واضحة الحدود ، وموظفون يتدرجون فى درجاتهم تدرجاً أحسن تدبيره ؛ فتقوم هذه الأقسام بالإشراف على الدخل ، والجارك ، والحدود ، وجوازات السفر ، والمواصلات ، والضرائب ، والمناجم ، والزراعة ، والماشية ، والتجارة ، والمخازن ، والملاحة ، والغابات ، والألعاب العامة ، والدعارة ، وسك النقود - الكل من هذه قسم خاص ؛ وكان للمشرف على قسم ضريبة الإنتاج حق رقابة بيع العقاقير والمسكرات ، وكان يقيد عدد الحانات ومواضعها ، وكية الخمر التى يجوز لها أن تبيعها ؛ وللمشرف على المناجم أن يؤجر مواقع الاستنجم لأفراد يدفعون للحكومة أجراً معلوماً وجزءاً معيناً من الربح ؛ وللإشراف على الزراعة نظام كهذا ، لأن الأرض كلها كانت ملكاً للدولة ؛ وللمشرف على الألعاب العامة الرقابة على قاعات القمار ، وأن يقدم الزهر « زهر اللعب » للاعبين ويتقاضاهم رسماً على استخدامه ، كما كان يقتطع لخزينة الدولة خمسة فى كل مائة مما يدفعه اللاعبون ، وأما المشرف على الدعارة فكان من شأنه أن يراقب العاهرات ، ويضبط أجورهن ومصرفهن ، وكان يحدد لأعمالهن يومين من كل شهر ، ويأخذ منهن اثنتين للقصر الملكى ، تقومان هناك للمتعة من جهة وللجاسوسية من جهة أخرى ، وفرضت الضرائب على كل مهنة وكل عمل وكل صناعة ! أضيف إلى ذلك ما كان الأغنياء يحملون على دفعه من « تبرعات » للملك ، وكانت الحكومة تراقب الأسعار ، وتراجع الموازين والمئائيس حيناً بعد حين ؛ ثم كان للدولة مصانع خاصة بها تقوم

فيها الحكومة بصناعة بعض الأشياء، كما كانت تباع الخضراوات وتحتكر المناجم والملح والخشب والمنسوجات الدقيقة والحياض والبقية (٢٣).

وكان يقوم على القانون في الريف رؤساء محليون في القرى، أو مجالس قروية قوام الواحد منها خمسة رجال؛ وأما في المدن والأقاليم والمناطق فيعهد بأمره إلى محاكم دنيا ومحاكم عليا، وفي العاصمة يتولاه المجلس الملكي باعتباره محكمة عليا، ويتولاه الملك نفسه على أنه محكمة استئناف، لا نقض لحكمها؛ وكانت العقوبات صارمة، منها بتر الأعضاء والتعذيب والموت، وهي تقوم عادة على مبدأ «العين بالعين والسن بالسن» أي مبدأ القصاص المتبادل؛ لكن الحكومة لم تكن مجرد أداة للضغط على الشعب، بل كانت كذلك تعنى بالصحة العامة، فأقامت المستشفيات وملاجئ الفقراء، وكانت توزع في السنين العجاف ما قد يكون في مخازن الدولة استعداداً لأمثال هذه الطوارئ؛ وتضطر الأغنياء إلى المشاركة في معاونة المعوزين، وتنظم مشروعات عامة كبرى للعناية بالمتعطلين في سني الأزمات (٢٤).

وأما قسم الملاحة فكان اختصاصه تنظيم النقل المائي ووقاية المسافرين في الأنهار والبحار؛ وكانت كذلك ترعى الجسور والموانئ، وتبني «معديات» حكومية تعمل جنباً إلى جنب مع «المعديات» الخاصة التي يملكها ويديرها أفراد (٢٥) - وهو نظام جميل يمكن الحكومة بدخولها في المنافسة من الحد من إسراف الأفراد في استغلال الجمهور، كما تمكن المنافسة الحرة من الحد من إسراف الحكومة وبدخولها؛ وكان من واجب قسم المواصلات أن يشق الطرق ويعبدها ثم يقوم على صيانتها في أرجاء الإمبراطورية، من المدينت الصغيرة التي تبعد للعربات في الريف، إلى الطرق التجارية التي يبلغ عرض الواحد منها اثنين وثلاثين قدماً، ثم إلى الطرق الملكية التي يبلغ عرضها أربعاً وستين قدماً؛

وكان طريق من هذه الطرق الملكية يمتد ألفاً ومائتين من الأميال ، من « باتاليترا » إلى الحدود الشمالية الغربية (٢٦) - وهى مسافة تساوى نصف الطريق من هاتيك الطرق الرئيسية التى تعبر الولايات المتحدة من شرقها إلى غربها ؛ وعند كل ميل تقريباً من هذه الطرق - فيما يقول المجسطى - كانت تقوم أعمدة تشير إلى الاتجاهات وتبين المسافات إلى مختلف البلدان (٢٧) ، وكنت تجد على طول الطريق أشجاراً ظليلة وآباراً ومراكر للشركة وفنادق ، أعدوها على مسافات دورية من الطريق (٢٨) ؛ وكانت وسائل النقل هى العربات والمحفات والعربات تجرها الثيران ، ثم الجياد والجمال والقبيلة والحمبر والناس ؛ وكانت القبيلة من ألوان الترف التى تقتصر عادة على الملك وكبار رجال الدولة ، وكانت من غلو القيمة عندهم بحيث عدوا عفة المرأة ثمناً متواضعاً للواحد منها (*) .

وكان يتبع فى حكومات المدن مثل هذا النظام بعينه من حيث تقسيم الإدارة إلى أقسام ، فالعاصمة « باتاليترا » كان يحكمها مجلس مؤلف من ثلاثين عضواً ، ينقسمون ستة أقسام ، يقوم قسم منها على تنظيم الصناعة ، وآخر يراقب الأجانب فيعد لهم المساكن ويعين لهم من يقوم بخدمتهم ويراقب حركاتهم ، وقسم ثالث يسجل المواليد والوفيات ، ورابع يرخص للتجار مباشرة تجارتهم ، وينظم بيع المحصول ، ويراجع المقاييس والموازين ، وخامس يراقب بيع المصنوعات ، وقسم سادس يجمع ضريبة قدرها عشرة فى كل مائة عن المبيعات كلها ؛ وفى ذلك يقول « هافيل » : « وصفوة القول إن باليترا فى القرن الرابع قبل الميلاد ، فيما يظهر ، قد كانت مدينة على أتم ما تكون المدن نظاماً ، وتقوم عليها إدارة تتمشى مع أحسن المبادئ فى علم الاجتماع » (٢٨) ؛ وكذلك يقول « فنسنت سميث » : « إن الكمال الذى بلغته هذه النظم التى

(*) « إن نساهم اللاتى يحرسن كل الحرم على عفاهن ، ولا يفوهن بالفجور شى كائنا ما كان ، كن إذا ما قدم لمن الرجل فيلا قبلت الواحدة منهن مضاجعة الواهب ؛ إذ ليس فى عرف الهنود أنه مسايشين المرأة أن تسلم عرضها لقاء فيل ، بل إن المرأة عندهم لتراه مدعاة للفخار أن يكون جمالها مساوياً فى قيمته لفيل » . (أريان)

أشربنا إليها ، ليثير العجب حتى إن اقتصررت في ذكره على موجز مقتضب ؛
ثم تزداد عجباً — إذا ألمت بتفصيلات الإدارة — كيف أمكن لمثل هذا
النظام أن تدبّر قواعده ، وأن يُنفذ تنفيذاً دقيقاً في الهند في سنة ٣٠٠ قبل
الميلاد » (٢٨ ب) .

والنقص الوحيد في هذه الحكومة هو استبدادها ، وبالتالي اعتمادها
اعتماداً متصللاً على القوة وعلى الجواسيس ، فحاكمها « تشاندرا جوبتا »
شأنه شأن كل حاكم مستبد آخر — كان قلقاً على عرشه ، لا ينقطع خوفه
من الثورة والاعتقال ؛ فكان ينام كل ليلة في مخدع يختلف عن مخدع الليلة
السابقة ، ولم يخل قط من حراسة الحراس ؛ وتروى الرواية الهندية ،
ويؤيدها المؤرخون الأوروبيون ، أنه لما أطبقت مجاعة طويلة على مملكة
« تشاندرا جوبتا » (راجع المجسطي) حمله اليأس على النزول عن عرشه ،
وعاش بعدئذ اثني عشر عاماً زاهداً جانتياً ، ثم انتهى به الأمر أن فرض
على نفسه الجوع حتى مات به ؛ يقول فولتير : « إنك لو وضعت كل
الظروف موضع الاعتبار ، ألغيت حياة النوتي في « جندوله » خيراً من
حياة حاكم المدينة ، لكني أعتقد أن الفرق بين حياتيهما أنه من أن يستحق
منا التدقيق في أمره » (٢٩) .

الفصل الثمانى

الملك الفيلسوف

أشوكا - مرسوم التسامح - أشوكا يرسل بـهـوثا دينية
فضله - نجاحه

كان الذى خَلَفَ « تشاندرا جوبتا » فى الحكم هو « بندوسارا » وهو رجل ذو نزعات عقلية لا تخفى ؛ فيقال إنه طلب إلى « أنديخوس » ملك سوريا أن يبعث إليه بفيلسوف إغريقى ، وكتب إليه قائلاً إنه على استعداد أن يدفع ثمناً عالياً لفيلسوف إغريقى من الطراز الصحيح^(٣٠) ؛ ولكن « أنديخوس » لم يستطع إلى إجابة الطلب سبيلاً ، لأنه لم يجد فيلسوفاً يونانياً معروضاً للبيع ؛ ثم شاءت المصادفة أن تعوض « بندوسارا » خيراً . فجعلت له من ابنه فيلسوفاً ، وتولى « أشوكا فارذانا » العرش سنة ٢٧٣ ق . م . فوجد أنه يشمل بسلطانه إمبراطورية أوسع رقعة من أى قطر حكمه فى الهند حاكم من قبله : فهو يشمل أفغانستان وبلوخستان ، وكل الهند الحديثة إلا طرفها الجنوبى - وهو ما يسمى « بأرض تامل » ، ولبت حيناً من الدهر يحكم على غرار جده « تشاندرا جوبتا » ، أى لبت يحكم بلاده فى قسوة ، لكنه يحكمها حكماً جيداً ، فيحدثنا « يوان تشوانج » الرحالة الصينى الذى أنفق أعواماً طوالاً فى الهند إبان القرن السابع الميلادى ، بأن السجن الذى كان قائماً فى عهد « أشوكا » شمالى العاصمة ، لم يزل يذكره الناس فى الهند جيلاً عن جيل باسم « جعيم أشوكا » ؛ إذ أنبأه المنبثون أن كل أنواع العذاب والتعذيب التى تشتمل عليها الجعيم الحقيقية ، قد استعمت فعلاً فى ذلك السجن عقاباً للمجرمين ، بل إن الملك قد أضاف إلى تلك الأنواع التقليدية من عذاب الجعيم ، مرسومًا بأن كل من يدخل ذلك الحب الخيف ، لا يجوز له قط أن يخرج منه حياً ؛ ولكن حدث ذات يوم أن ألقى فى ذلك

«السجن قديس بوذى بغير أن يكون هناك ما يبرر ذلك السجن ، فقدفوا به في إناء كبير فيه ماء ساخن ، فأبى الماء أن يغلي بما فيه ؛ فأُسل السجن بالنبأ إلى «أشوكا» ، وجاء «أشوكا» ورأى وأخذ العجب ؛ ولما استدار الملك ليأخذ طريقه إلى خارج السجن ؛ ذكره السجن بأمره ، قائلاً إنه لا يجوز له أن يغادر السجن حياً ؛ فحزّت هذه الملاحظة في نفس الملك بقوتها ، وأمر بالسجان أن يقلّف في إناء الماء الساخن .

ويقال إن «أشوكا» لما وصل إلى قصره ، نال من نفسه انقلاب عجيب ؛ وأمر من فوره أن يُهْدَم السجن وأن يخفف قانون العقوبات ؛ وفي نفس الوقت جاءه النبأ بأن جنوده قد ظفروا بانتصار باهر على قبيلة «كالنجا» النائرة ، وأنهم قد فتكوا بآلاف من النافرين ، وأسروا منهم عدداً كبيراً ؛ فجعل أشوكا عندئذ يعاني لذعات ضميره كلما طاف برأسه كل هذا «العنف والتقنيل والبعاد الأسرى عن ذويهم» فأمر أن يطلق سراح الأسرى ، وردّ إلى قبيلة «كالنجا» أرضها ، وأرسل إلى أهلها اعتذاراً لم يسبق له في التاريخ مثيل ، ولم يقلده من بعده إلا القليل ؛ وبعدئذ التحق بالطائفة البوذية ، وليس مسح الرهبان حينئذ ، وأبطل الصيد وأكل اللحم ، واصطنع «السيبل الشريفة ذات الإرشادات الثمانية» (٣١) :

ولله ليستحيل علينا الآن أن نقول كم من هذه الأنباء قد اختلقه الخيال اختلاقاً ، وكم منها تاريخ صحيح ؛ كما يستحيل علينا — والشقة بيننا وبين ذلك العهد بهذا البعد — أن نرى الدوافع التي حقزت الملك إلى ما فعل ؛ فيجوز أنه رأى البوذية تنسج انتشاراً ، وظن أن تعاليمها من تسامح وهدوء تصلح تشريعاً مفيداً لشعبه ، فتوفر على الدولة عدداً لا يحصى من رجال الشرطة ؛ وفي العام الحادى عشر من حكمه ، أخذ يصدر مرسومات هي أعجب ما عرفناه في تاريخ الحكومات ؛ وأمر أن تنقش هذه المرسومات على الصخور وعلى الأعمدة

في عبارة بسيطة وباللهجات التي يفهمها الناس ، حتى يتسنى لكل هندي يعرف القراءة أن يفهم فحواها ؛ ولقد عثرنا على « مرسومات الصخور » في كل جزء من أجزاء الهند تقريباً ، ولا تزال عشرة أعمدة باقية في مكانها ، وعرفنا أماكن عشرين أخرى ؛ ونقرأ هذه المرسومات فتجد أن الإمبراطور يوافق على العقيدة البوذية بمخاضها ، ويطبّقها في شأن من شئون الناس هو آخر ما تتوقع لها أن تطبق فيه وأعني السياسة ؛ وشبيه بهذا أن تعلن إمبراطورية حديثة فجأة أنها صممت منذ الآن فصاعداً أن تتبع المسيحية في سياستها .

وعلى الرغم من أن هذه المرسومات بوذية العقيدة ، فهي لا تبذل لنا دليلاً خالصة ؛ فهي تفرض وجود حياة آخرة ، وهذا ترى كيف أنه لم يلبث تشكك بوذا أن زال ليحل محله عند أتباعه إيمان ، لكنها إلى جانب ذلك لا تورد في نصوصها عبارة تدل على العقيدة بإله مشخص ، بل لا تذكر الله ؛ نصوصها إطلاقاً (٣٢) ، كلا ، ولا هي تذكر كلمة واحدة عن بوذا فهذه المرسومات لا تعني باللاهوت ؛ فرسوم « سارنات » يطالب الناس بالسير على مقتضى قواعد الدين ، ويضع عقوبات لمن يشقّون عليها عصا الطاعة (٣٣) ، أما سائر المرسومات فهي لا تبيّن تذكر مرة بعد مرة ضرورة التسامح الديني ؛ فعلى المرء أن يُحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء ؛ ولا ينبغي لأحد أن يسىء بالقول إلى عقيدة من العقائد ؛ ويعلن الملك أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنو عليهم ، فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة (٣٤) ، فهذا هو « مرسوم الصخر » رقم ١٢ يتحدث بما يكاد أن يكون معاصراً لنا من حيث سداد رأيه :

« إن جلالة الملك المقدس الرحيم يقدم لإجلاله للناس من شتى المذاهب ، سواء في ذلك الزاهدون أو أصحاب الأسر ، وهو يقدم لإجلاله هذا بالهدايا وغيرها من مختلف ألوان التوقير .

على أن جلالة الملك المقدس لا تعنيه كثيراً هذه الهدايا. وهذا التوقير الظاهر ، بقدر ما يعنيه أن ينمو في كل هذه العقائد لبثها وجوهرها ؛ ونمو هذا الجوهر وذلك اللب إنما يكون بطرائق شتى ، لكن أساسها جميعاً هو ضبط اللسان عن الكلام ، وأعنى بذلك ألا يبجل المرء عقيدته وألا يحط من شأن عقيدة غير عقيدته إلا بما يمليه العقل ؛ إن الخط من شأن العقائد الأخرى لا ينبغي أن يكون إلا لأسباب عقلية معينة ، ذلك لأن عقائد الناس على اختلافها جذيرة بالاحترام لهذا السبب أو ذاك .

وبمثل هذا التصرف ، يرفع المرء من عقيدته ، وينفع في الوقت نفسه سائر العقائد ؛ وبالتصرف المضاد لهذا ، يؤذى المرء عقيدته ويضر عقائد الناس إن انسجام الأفراد أمر عظيم .

هذا إلى أن « مرسوم العمود الثاني » يلقي لنا ضوءاً أكثر على المقصود من « جوهر الموضوع » - وهي العبارة التي وردت في المرسوم الذي ذكرناه الآن - إذ يقول : « إن قانون التقوى شيء جميل ، لكن هم يتكون قانون التقوى ؟ يتكون من هذه الأشياء : قليل من عدم التقوى ، وكثير من الأفعال الخيرة ، والرحمة ، والإحسان ، والصدق ، والصفاء » ؛ ولكن يضرب « أشوكا » المثال لما يريد ، أمر موظفيه في كل مكان أن ينظروا إلى الناس نظرتهم إلى أبنائهم ، وأن يعاملوهم بالصبر والحسن ، فلا يعذبوهم ولا يسجنوهم بغير مبرر معقول ؛ وأمر موظفيه أن يقرأوا هذه الإرشادات قراءة دورية على الشعب (٢٥) .

فهل كان لهذه المرسومات الخلقية أثر كائناً ما كان في إصلاح ساوك الناس ؟ يجوز أنها ساعدت على نشر فكرة « الأहिंسا » - وهي عدم قتل الحيوان - كما شجعت على الامتناع عن أكل اللحم وشرب المسكرات بين الطبقات العليا من أهل الهند (٣٦) ؛ ويعتقد « أشوكا » اعتقاداً جازماً - شأنه في ذلك شأن المصلحين - أن لوعظه المنقوش على الحجر أبلغ الأثر ؛ وهو يعلن في « مرسوم الصخر » رقم ٤ ، أنه لمس بالفعل نتائج طيبة لرسوماته ، وربما أعان ملخصه على توضيح أساس مذهبه :

أما وقد اصطنع صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة أسباب التقوى في حياته ، فقد سكنت أصداء طبول الحروب ليهتز الهواء بأصداء القانون ... لقد امتنع الناس اليوم ، بفضل قانون التقوى الذي سنه صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة الملك ، عن ذبح الكائنات الحية ليقدموها في قربانهم ، أكثر من امتناعهم عن ذلك من قبل ، امتنعوا عن قتل الأحياء ، وسلوكوا إزاء أقربائهم سلوكاً فاصلاً ، وكذلك إزاء البراهمة ، وأصبحوا يستمعون لما يأمرهم به آباؤهم وأمهاتهم ومن هم أكبر منهم سناً ، على هذا النحو — وعلى غيره من الأنحاء الكثيرة — ازداد إقبال الناس فوق هذه الزيادة .

إن أبناء صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة الملك ، وأحفاده وأحفاد أحفاده ، سيعملون على زيادة اصطناع الناس لقانون التقوى ، زيادة تطرد إلى يوم الدين » .

لكن الملك الصالح قد بالغ في تقوى شعبة وولاء أبنائه ، أما هو نفسه فقد بذل مجهوداً عظيماً في سبيل الديانة الجديدة ، فجعل من نفسه رئيساً للطائفة البوذية ، وأجزل لها العطايا ، وشيد لها ثمانية وأربعين ألفاً من الأدبرة لرجالها (٣٧) وبنى باسمها في أرجاء مملكته كلها مستشفيات للإنسان والحيوان (٣٨) وأرسل مبشرين بالعقيدة البوذية إلى أجزاء الهند جميعاً وإلى جزيرة ميلان ، بل أرسل هاتيك البعوث إلى سوريا ومصر واليونان (٣٩) حيث يحتمل أن تكون قد هيأت الطريق هناك للأخلاق المسيحية (٤٠) ولم يمض بعد وفاته إلا زمن قصير حتى غادرت بعوث المبشرين بلاد الهند ليعظ رجالها بالتعاليم البوذية في التبت والصين ومنغوليا واليابان ، وبالإضافة إلى هذا النشاط الديني ، توجه « أشوكا » بحماسة نحو إدارة بلاده في شئونها الدنيوية ، فكان يطيل من ساعات العمل في يومه ، ولم تكن الحوائل لتحول بينه وبين معاونيه ، فلهؤلاء أن يتصاو

يه في شئون الدولة في أى ساعة شاءوا (١٤) .

ونقيصته البارزة هي الأنانية ، فمن العسير أن تكون متواضعاً ومصلحاً في آن معاً ، إن احترامه لنفسه يسطع في كل مرسوم من مراسيمه ، مما يجعله أحياناً « لمرقص أورليوس » (١٥) في شتى الوجوه ، ولم يستطع أن يدرك أن البراهمة كانوا يمتقون ، ويتربصون به الدوائر ليفتكوا به ، كما فتك كهنة طيبة بأخناتون قبل ذلك بألف عام ، ولم يقتصر مقتله على البراهمة الذين اعتادوا ذبح الحيوان من أجل أنفسهم ومن أجل آلهتهم ، بل جاوزهم إلى ألوف مؤلفة من الصيادين والسماكين الذين كرهوا المراسم التي فرضت كل هذه القيود القاسية على قتل الحيوان ، حتى الفلاحون أخذوا يجأرون بالشكوى من الأمر الصادر « بالألحاح قش الغلال خشية أن تخترق معه الكائنات الحية الكامنة فيه » (١٦) ، فنصف الشعب في الإمبراطورية كان ينتظر موت « أشوكا » كما يرقب الإنسان تحقيق الأمل .

ويروى لنا « يوان تشوانج » أن رواة البوذيين يتناقلون النبأ بأن « أشوكا » في أخريات أعوامه ، أكره على النزول عن عرشه ، على يدى حفيده الذي فعل ما فعله بمعونة رجال البلاط ، وحرّم الملك كل سلطانه شيئاً فشيئاً ، ووقف تيار الهدايا التي كان يمنحها للطائفة البوذية ، بل إن ما كان يسمح به « لأشوكا » من أشياء ، حتى الطعام ، نقص مقداره ، حتى بلغت به الحال أن أصبح نصيبه من الطعام في اليوم نصف ثمره من ثمار « الأملاك » ، ونظر الملك إلى نصف الثمرة نظرة حزينة ، ثم أرسلها إلى إخوانه البوذيين قائلاً إنها كل ما يملك مما يستطيع تقديمه إليهم (١٧) ، لكن حقيقة الأمر هي أننا لا ندرى شيئاً عن أعوامه الأخيرة ، بل لا ندرى في أى سنة وافته منيته ، ولم يمض بعد موته إلا مدى جيل واحد ، حتى كانت إمبراطوريته — كإمبراطورية أخناتون — قد تقوض بنيانها ، وذلك أنه لما تبين أن نفوذ العرش في مملكة « مجاذا » كانت تسنده

(*) حاكم روماني حكيم . (المعرب)

حموة الدفع القديمة أكثر مما تدعمه إدارة قائمة على قوة الحاكم ، فقد أخذت الدول التابعة له تعلن انسلخها ، دولة في إثر دولة ، عن ملك الملوك في « پاتاليترا » ، نعم إن سلاله « أشوكا » لبثت تحكم « مجازا » حتى القرن السابع الميلادي ، لكن أسرة « موريا » الحاكمة التي أنشأها « تشاندرا جوبتا » بلغت ختامها حين قتل الملك « برهادرادا » ، وإن ذلك لدليل على أن الدول لا تبني على المثل العليا ، إنما ينهض بغيانها على طبائع الناس .

منى « أشوكا » بالفشل السياسي ، ولو أنه من ناحية أخرى قد أدى مهمة من أعظم المهام في التاريخ ، ففي القرنين التاليين لموته ، انتشرت البوذية في أرجاء الهند ، وبدأت غزوها لآسأ غزوا لا تراق فيه الدماء ، فإذا رأيت إلى يومنا هذا وجه « جوتاما » (*) الهادئ يأمر الناس من « كاندى » في سيلان إلى « كاماكورا » في اليابان ، أن يعامل بعضهم بعضاً بالحسنى ، وأن يجيوا للسلام ، فاعلم أنه مما أدى إلى ذلك أن حاكماً ، وإن شئت فقل قديساً ، كتب له يوماً أن يتربع على عرش الهند .

(*) هو بوذا . (المعرب)

الفصل الثالث

العصر الذهبي في الهند

عصر غروات - ملوك كوشان - إمبراطورية «جوبتا» - رحلات
«فا - هين» - نهضة الأدب - قبائل الهون في الهند - هرشا
الكريم - رحلات يوانج تشوانج

منذ وفاة «أشوكا» إلى قيام إمبراطورية «جوبتا» - وهي مدة تكاد
تبلغ ستمائة سنة - تقل النقوش والوثائق الهندية قلة تجعل تاريخ هذه الحقبة
يضطرب بالغموض^(١) ؛ وليس هو بالضرورة عصرًا مظلمًا لقلة علمنا
بتاريخه ، فقد ظلت به جامعات عظيمة مثل جامعات «تاكسيلا» قائمة تنشر
العرفان ، كما أنه حدث في الجزء الشمالي الغربي من الهند إبان تلك الفترة أن
ازدهرت حضارة في إثر غزوة الإسكندر ، بتأثير الفرس في فن العمارة -
واليونان في فن النحت ؛ ففي القرنين الأول والثاني قبل المسيح ، نزحت
جموع من السوريين واليونان والسكيت إلى البنجاب ، ففتحوه وأقاموا فيه
هذه الثقافة «اليونانية البكترية» التي ظلت هناك ما يقرب من ثلاثمائة عام :
وفي القرن الأول مما تواضعنا فيما بيننا نحن الغربيين أن نسميه بالعصر المسيحي .
استولت قبيلة كوشان من قبائل أواسط آسيا ، وهي قبيلة تصلها وشائج القرى
بالاتراك ، استولت هذه القبيلة على «كابل» ، واتخذتها عاصمة نشرت منها
نفوذها في أرجاء الجزء الشمالي الغربي من الهند ومعظم آسيا الوسطى ؛ فتقدمت
الفنون والعلوم في عهد أعظم ملوكها «كانشكا» ، فهأهنا أنتج النحت «اليوناني
البوذي» مجموعة من أروع آباته ، كما أقيمت مباني جميلة في «پشاور» و«تاكسيلا»
و«ماثورة» وكذلك تقدم «تشاراكا» بفن الطب ؛ ووضع «ناجارجون»
و«اشفاغوشا» الأسس التي قام عليها أحد المذاهب البوذية - هو مذهب

ماهايانا ، ومعناها العربية الكبرى - الذى ساعد « جوتاما » (*) (على كسب الصين واليابان فى صف مذهبه ؛ وكان « كانشكا » متساعجاً مع كثير من الديانات ، وجرب بنفسه كثيراً من الآلهة يعبدها ، حتى انتهى به الأمر أخيراً إلى اختيار البوذية الجديدة الأسطورية التى جعلت من بوذا إلها ، ولأتى ملأت أجواز السماء ببوذوات منتظرة وقديسين من أشباه بوذا ؛ ودعا إلى انعقاد مجلس عظيم من رجال اللاهوت البوذى ، ليصوغوا هذه العقيدة فيتسنى نشرها فى بلاده ، وأوشك أن يكون « أشوكا » آخر فى عمله على نشر العقيدة البوذية ، ودون هذا المجلس قواعد بلغ عددها ثلاثمائة ألفاً ، وهبط بالفلسفة البوذية إلى حاجات العاطفة عند النفس العادية ، ورفع بوذا نفسه إلى منزلة الآلهة .

وكان « تشاندر جويتا الأول » (وهو غير تشاندر جويتا موريا على الرغم من اتفاقهما فى الاسم والعدد الترتيبى) قد أنشأ حينئذ أسرة « جويتا » الحاكمة فى مجازا ، التى قوامها ملوك من أهل البلد أنفسهم ؛ وأتيح خلفه فى الحكم ، وهو « سامدرا جويتا » أن يحكم خمسين عاماً فيجعل من نفسه ملكاً فى طبيعة ملوك الهند فى تاريخها الطويل ؛ وكان مما فعله أن نقل عاصمة الحكم من « باتاليهترا » إلى « أبوديا » - التى هى الموطن القديم لـ « راما » - ذلك الشخص الأسطورى - ثم بعث بجيوشه الفاتحة ومحصلّى ضرائبه إلى بلاد البنغال وأسام ونبال والهند الجنوبية ، وأنفق ما تدفق عليه من أموال تلك الأقطار التابعة له ، فى النهوض بالأدب والعلم والدين والفنون ؛ بل برع هو نفسه ، فيما تخلل الحروب من فترات السلم ، فى الشعر والموسيقى ؛ وجاء بعده ابنه « فيكراماديتيا » (ومعناها شمس القوة) فوسّع من رقعة هذه الفتوحات الحربية والغزوات العقلية وأيد أديب المسرحية « كالداسا » وجمع حوله فى عاصمته « يوجين » طائفة ممتازة من الشعراء والفلاسفة والفنانين والعلماء والباحثين

حتى لقد بلغت الهند من التقدم في عهد هذين المالكين ذروة لم تكن قد تجاوزتها منذ بوذا ، كما بلغت في وحدتها السياسية مبلغاً لم تبلغ مثيله إلا في عهد « أشوكا » وعهد « أكبر » .

ونستطيع أن نتتبع الخطوط الرئيسية في مدينة « جويتا » من الوصف الذي قدمه « فارهين » عن زيارته للهند في مستهل القرن الخامس الميلادي ؛ وهو أحد البوذيين الكثيرين الذين جاءوا من الصين إلى الهند لإبان هذا العصر الذهبي من تاريخها ؛ بل إن هؤلاء الحجاج الدينيين كانوا على الأرجح أقل عدداً من التجار والسفراء الذين طفقوا حينئذ — رغم ما يحيط بالهند من حواجز الجبال — يفدون إليها وقد اشتملها السلام ، يفدون إليها من الشرق والغرب ، بل يفدون إليها من روما النائية ؛ وكانوا في وفودهم إليها يجتلبون معهم عاداتهم وأفكارهم ، فسرعان ما تكون هذه الأفكار وتلك العادات الواردة من خارج حافزاً للبلاد على التغيير في أوضاعها ؛ جاءها « فا — هين » فألقى نفسه ، بعد أن تعرضت حياته للخطر أثناء مروره في الجزء الغربي من الصين ، آمناً في الهند آمناً لا يأتيه الخطر من أية ناحية من نواحيه ، فجعل يتنقل في طول البلاد وعرضها ، دون أن يصادفه من يعتدى عليه بالإيذاء أو بالسرقة^(٤٥) ؛ وهو يحدثنا في يومياته كيف استغرق في طريقه إلى الهند ستة أعوام ، ثم عاد إلى وطنه في الصين عن طريق سيلان وجاوه في ثلاثة أعوام^(٤٦) .

ولإنه ليصف وصفاً يعبر به عن إعجابه بما كان للشعب الهندي من ثروة وازدهار وفضيلة وسعادة ، ومن حرية دينية واجتماعية ، ولقد أدهشته المدن الكبرى بكثرتها وحجمها وعدد سكانها ، كما أدهشته المستشفيات المجانية وغيرها من مؤسسات الإحسان التي امتلأت بها أرجاء البلاد(*) ؛ وعجب

(*) سبقت هذه المستشفيات أول مستشفى شهدته أوروبا بثلاثة قرون « راعى به ميزون ديه Maison Dieu » الذي بنى في باريس في القرن السابع الميلادي^(٤٧) .

لعدد الطلاب الذين يختلقون إلى الجامعات والأديرة ، وللقصور الملكية الهائلة بعظمتها وفخامتها^(٤٨) ؛ وإنك لتقرأ وصفه فلا تجد فيه إلا مدينة فاضلة (يوتوبيا) ، إذا استثنيت عاداتهم في قطع الأيدي لبعض الآثمين .

« الناس كثيرون وسعداء ، فليس ثمة ما يلزمهم بتسجيل أفراد أسرهم ، ولا يضطرونهم إلى المثول بين أيدي القضاة أو الاستماع إلى ما يستنون من قوانين ؛ ولم يكن بينهم من يدفع شيئاً سوى زراع الأرض الملكية ، فهو لا يدفعون جزءاً من غلة الأرض ؛ ولمن شاء أن يسافر أو يقيم حيث شاء ؛ والملك يحكمهم لا يقتل منهم أحداً ولا ينزل بأحد منهم عقاباً ، ولا يطالب المجرمون بأكثر من غرامة . . . وحتى في الحالات التي يتهم فيها الآثم بالثورة المتكررة التي يشق بها عصا الطاعة ، لم يكن يُحكم عليه بأكثر من قطع يده اليمنى . . . واذهب حيث شئت من أرجاء البلاد جميعاً فلن تجد أحداً يقتل كائناً حياً ، أو يأكل البصل أو الثوم ، إذا استثنيت قبيلة « شاندا لا » . . . إنهم في تلك البلاد لا يربون الخنازير والطيور الداجنة ولا يبيعون الماشية حية ، فلست ترى في أسواقهم دكاناً لقصّاب ولا حانوتاً لبيع المسكرات »^(٤٩) .

ولم يكده « فا - هين » يلحظ أن البراهمة ، الذين كانوا من المغضوب عليهم لدى أسرة موريا الحاكمة منذ عهد « أشوكا » قد أخذوا يزدادون من جديد في ثرائهم ونفوذهم ، في ظل التسامح الذي أبداه ملوك أسرة « جوبتا » ، فأحيوا تقاليدهم الدينية والأدبية التي كانت قائمة قبل العهد البوذي ، وأنهم كانوا يُطورون اللغة السنسكريتية بحيث تصبح هي لغة التفاهم المشتركة بين العلماء في أنحاء الهند كلها : فقد كتبت الملامحمتان الهنديتان العظيمتان ، « ماهابهاراتا » و « رامايانا » في صورتها الحاضرة^(٥٠) في ظل هؤلاء الملوك وبرعايتهم ؛ وكذلك بلغ الفن البوذي في عهد أسرتهن ذروة مجده في النقوش الموجودة بكهوف « أجانثا » ، وفي رأى عالم هندي معاصر أن « مجرد هذه الأسماء : كاليداسا » و « فاراهامبيرا » و « جنافارمان » و « فاشوباندو » و « أرياهاتاتا »

« براهما جويتا » يكنى ليجعل عصرهم ذاك أوج الثقافة الهندية « (٥١) » ويقول « هافيل » : « فى وسع المؤرخ المحايد أن يقول فى غير إجحاف إن أعظم فوز ظفرت به الإدارة البريطانية للهند هو أن تعيد لتلك البلاد كل ما كانت قد بلغت فى القرن الخامس الميلادى » (٥٢) .

لكن هذا العصر الزاهر للثقافة القومية قد اعترضته موجة من غزوات الهون التى كانوا يجتاحون بها إذ ذاك آسيا وأوروبا ، فيدمرون حضارة الهند وحضارة روما على السواء حيناً من الدهر ؛ وفى الوقت الذى كان يحتاج فيه « أثيلا » ربوع أوروبا ، كان « تورامانا » يستولى على « مالتوا » كما كان « ميهراجولا » القبطيع يَطْوَحُ بملوك أسرة « جويتا » من فوق عرشهم ؛ وهكذا لبثت الهند قرناً كاملاً تتدهور إلى عبودية وفوضى ؛ وبعدئذ جاء فرع من سلالة أسرة « جويتا » ، هو فرع « هارشا - فارذانا » ، وعاد فاستولى من جديد على الهند الشمالية ، وابتنى عاصمة له فى « كانوج » فأناح لتلك المملكة الفسيحة سلاماً وأماناً مدى اثنين وأربعين عاماً ، ازدهرت فيها مرة أخرى فنون البلاد وآدابها ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك عاصمتهم تلك « كانوج » من حيث اتساعها وفخامتها وازدهارها ، إذا علمت هذه الحقيقة الآتية التى تعز على التصديق ، وهى أن المسلمين حين أتوا عليها بالتخريب (*) (سنة ١٠١٨ ميلادية) دمروا عشرة آلاف معبد (٥٣) ، ولم تكن حدائقها العامة الجميلة وأحواش السباحة المجانية فيها ، إلا جزءاً ضئيلاً من حسنات الأسرة الجليلة ؛ وكان « هارشا » نفسه أحد هؤلاء الملوك القلائل الذين يخلعون على الملكية مظهراً - ولو إلى حين - بحيث تبدوا أفضل ألوان الحكم على اختلافها ؛ فقد كان رجلاً له سمرة وله جوانب كثيرة من الثقافة ، فقرض شعراً وأنشأ مسرحيات لاتزال تقرأ فى الهند حتى يومنا هذا ، على أنه لم يسمح لهذه الصغائر أن تتدخل فى إدارته الحازمة لمملكته ، وفى ذلك يقول « يوان تشوانج » : « كان لا يعرف الشعب ، ويرى اليوم أفصر من أن يسدَّ له مطالبه ، حتى لقد نسي النوم فى إخلاصه لأعمال الخير التى كان يقوم بإنشائها » (٥٤) ولقد بدا فى ديانتته عابداً

(*) هل كان ذلك « مخريباً » أم نشراً لدين جديد ؟ (المعرب)

لـ « شيفا » لكنه تجول بعدئذ إلى العقيدة البوذية ، وأصبح شيباً به « أشوكا » في حسناته التي صدر فيها عن تقواه ؛ فحرم أكل الحيوان ، وأقام محطات ينزل بها المسافرين في أرجاء ملكه جميعاً ، وأنشأ ألوف الأضرحة البوذية على ضفاف الكنج .

ويروى لنا « يوان تشوانج » - وهو أشهر البوذيين من أهل الصين - وقد زار الهند ، أن « هارشا » كان يعلن كل خمسة أعوام عن حفل عظيم لأعمال البر ، كان يدعو إليه كل رجال الديانات على اختلافها ، كما يدعو إليه كل الفقراء والمعوزين في مملكته ، وكانت عاداته في هذا الاجتماع أن يحسن على ملائ من الناس بكل الفاض عن حاجته في خزنة الدولة منذ الاحتفال الخمسى الماضى ؛ ولكم دهش « يوانج » لما رأى مقداراً كبيراً من الذهب والفضة والنقود والجواهر والأثواب الدقيقة النسيج والغلات الموشاة ، مكسباً أكواماً في ميدان مكشوف يحيط به عشرات من الأروقة يضم كل منها ألف شخص ، وكانت الأيام الثلاثة الأولى تخصص للطقوس الدينية ، ثم يبدأ توزيع الصدقات في اليوم الرابع (لو أجدنا بما يقوله هذا الحاج وإنه من العسير تصديقه) ، وكانوا في ذلك الحفل يطعمون عشرة آلاف من الرهبان البوذيين ، ويقدمون لكل منهم لؤلؤة وثياباً وأزهاراً وعطوراً ومائة قطعة من الذهب ، وبعدئذ يعطون البراهمة من الصدقات ما يكاد يبلغ هذا المقدار ، ثم يعطون الجانتيين صدقاتهم ، ثم يعقبون على ذلك بسائر العقائد الدينية وبعد ذلك يحسنون على الفقراء واليتامى الذين جاءوا من كل ركن من أركان المملكة من غير رجال الدين ، وكان التوزيع أحياناً يستغرق ثلاثة شهور أو أربعة ؛ وفي ختام الحفل يخلع « هارشا » عن نفسه أرديته الثمينة ومجوهراته ليضيفها إلى الصدقات (٢٥) .

وقد لنا مذكرات « يوان تشوانج » على أن الروح العقل الذى ساء ذلك
 العطر كان روحاً من نشوة ذيلية ؛ وهو يرمم لنا بمذكراته صووة رائعة نفهم
 عن شهرة الهند إذ ذاك فى سائر الأقطار ، فهذه الضيف^٥ الأرستقراطية يغادر
 حياته المترفة الهينة فى بلده النائي « تشانجان » ليعبر الصين الغربية التى لم تبلغ
 من الحضارة إلا مبلغاً ضئيلاً ، ويمر بطشقند وسمرقند (التى كانت مدينة
 راهره إذ ذاك) ، ثم يتسلق الهملايا ليدخل الهند ، يقيم ثلاثة أعوام يدرس
 دراسة المتحمس فى جامعة الدبر بمدينة « نالاندا » ؛ ولما كان « يوان تشوانج »
 ذائع الصيت باعتباره عالماً وباعتباره إنساناً له مكانته الاجتماعية ، فقد توجه
 إليه أمراء الهند بالدعوات ؛ وسمع « هارشا » أن « يوان » كان فى بلاط
 « كومارا » ملك أسام ، فدعا « كومارا » إلى زيارة « كالوج » مستصحباً
 « يوان » ، فرفض « كومارا » دعوته قائلاً إن « هارشا » يستطيع أن يفصل
 رأسه لكنه لا يستطيع أن يأخذ منه ضيفه ؛ فأجاب « هارشا » قائلاً : « إننى
 لا أقفلك إلا ساعتاً فى سبيل رأسك » وتجاه « كومارا » وعندك أعجب
 « هارشا » بعلم « يوان » وأدبه ، وأمر بأضياف البوذيين فعمدوا اجتماعاً أنصفوا
 فيه إلى « يوان » وهو يعرض عليهم مذهب « ماهايانا » ، « وعلم » « يوان »
 قائمة آرائه على باب الرواق الذى أعده للاجتماع والنقاش ، وأضاف إلى تلك
 الآراء حاشية على طريقة ذلك العصر ، يقول فيها : « إذا وجد أحد من
 الحاضرين هنا غلطة فى تسلسل آرائى ، واستطاع تفنيد قول من أقوالى ، فله
 أن يبتز رأسى عن جسدى » ، ودامت المناقشة ثمانية عشر يوماً ، استطاع
 خلالها « يوان » (هكذا يقول يوان نفسه) أن يرد كل اعتراض ، وأن يصد
 شكل الزنادقة (وهناك رواية أخرى تقول إن معارضيه ختموا الاجتماع بإشعال
 النار فى الرواق^(٥)) ، وبعد مغامرات كثيرة التمس « يوان » طريقه عائداً إلى
 بلده « تشانجان » حيث عمل امبراطورها المستنير على صيانة الآثار البوذية
 فى معبد فاخر ، تلك الآثار البوذية التى أحضرها معه هذا الرخالة الورع ،

الذى يشبه «ماركوبولو» فى رحلاته ؛ ثم عين له طائفة من العلماء يعاونونه على ترجمة المخطوطات التى اشتراها من الهند (٥٧) .

ومع ذلك كله ، فقد كان هذا المجيد الذى ازدهر به حكم «هارشا» مصطنعاً زائلاً ، لأنه كان يعتمد على ملك واحد بما له من قدرة وسعاء ، والملك يموت كما يموت البشر ؛ فلما مات ، اغتصب عرشه مغتصب وأبدى من الملكية وجهها الأقم ، وجاءت فى إثره الفوضى ، ثم دامت ما يقرب من ألف عام عانت الهند خلالها عصورها الوسطى - كما حدث لأوروبا - واجتاحها البرابرة ، كما غزاها الغزاة ومزقوها وخربوها ، فما عرفت للسلم والاتحاد طعماً إلا حين أدركها «أكبر» العظيم .

الفصل الرابع

أبناء راجپوتانا

ساموراي الهند - عصر الفروسية - سقوط شيتور

كانت ملحمة راجپوتانا بمثابة السراج الذي أضاء «العصر المظلم» أمداً قصيراً ؛ ففي ذاك العهد قام في دويلات «موار» و «ماروار» و «غنر» و «بيكانر» وكثير غيرها مما يرن بأسماء كهذه رنين النغبات ، قام في هذه الدويلات شعب خليط ، هو نتيجة تزاوج الوطنيين بالسككيت والهون الغزاة ، وأقام مدينة إقطاعية تحت سلطان طائفة من الأمراء المقاتلين الذين جعلوا همهم من الحياة أكثر مما جعلوه حياة الفن ، وقد بدأوا بالاعتراف بسلطة الأسرتين الحاكمتين «موريا» و «جوبتا» ، ثم انتهوا بعدئذ إلى الدفاع عن استقلالهم ، ثم الدفاع عن الهند بأسرها في وجه الجموع المحتشدة من المسلمين الذين جاءوها زاحفين ؛ وكانت قبائل هؤلاء الأمراء تتميز بشهامة عسكرية وشجاعة لا نعهدهما عادة في أهل الهند(*) ؛ فلو جاز لنا أن تأخذ بما يقوله عنهم مؤرخهم «تود» المعجب بهم ، فكل رجل من رجالهم كان «كشاترياً» جريئاً (الكشاترية هي طبقة المقاتلين) وكل امرأة من نسائهم كانت بطلة مقدمة ؛ بل إن اسم هذه القبائل ، وهو (أهل راجپوت) معناه «أبناء الملوك» ، فإن رأيهم أحياناً يطلقون على بلادهم اسم «راجستان» فما ذاك إلا ليصفوها بأنها «مقر العصر الملكي» .

ولو نظرت إلى أنباء هذه الدويلات الباسلة لرأيت فيها كل ما جرينا على نسبته إلى «عصر الفروسية» من صفات الشجاعة والولاء والجمال والخصومات

(*) لكن راجع ما يقوله «أريان» من الهند القديمة ، إذ يقول : «إن الهنود في الحروب كانوا أشجع بكثير من سائر الأجناس التي كانت تسكن آسيا في ذلك الوقت» (٥٨) .

وقتل بعضهم بالسّم والاغتِيال والحروب ونخضوع المرأة وما إلى ذلك كله من عبث القول وتفخيم الوصف ؛ فيقول «تود» : «إن رؤساء راجهوت يتحلون بكل الفضائل التي عُرِف بها الرجل من فرسان الغرب ، ثم هم يفوقونه بكثير في قدراتهم العقلية» (٥٩) وكان لهم نساء جميلات لم يترددوا في الموت من أجلهن ، وكانت المجاملة وحدها تحمل هؤلاء النساء على أن يصبحن أزواجهن إلى القبر مصطنعات طقوس قومهم في هذا الشأن ؛ ومن هؤلاء النسوة فريق كان له حظ من التربية والتهذيب ، كما كان بين الراجات شعراء وعلماء ، حتى لقد شاع بينهم حيناً من الدهر ضرب رقيق من ضروب التصوير بألوان الماء على النمط الفارسيّ الوسيط ، ولبثوا قرونًا أربعة يزدادون في ثرائهم حتى بلغوا منه حدًا استطاعوا معه أن ينفقوا عشرين مليوناً من الريالات على تنويع ملك الموارين (٦٠) .

وكان موضع فخرهم هو نفسه مأساتهم ، وذلك أنهم كانوا يمارسون القتال على أنه أعلى ما تسمو إليه الفنون ، لأنه الفن الوحيد الذي يليق بالسيد من أهل راجهوت ولقد مكنتهم هذه الروح الحربية من الصمود للمسلمين في بسالة يسجلها التاريخ (٦١) ، لكن هذه الروح الحربية نفسها جعلت دويلاتهم الصغيرة على حال من الانقسام والضعف الناشئ من مقاتلة بعضهم بعضاً ، بحيث لم تعد شجاعتهم كلها قادرة على صيانة كياناتهم في نهاية الأمر ؛ وتقرأ ما يقوله «تود» في وصف سقوط شيتور — وهي إحدى عواصم الراجهوت — فتقرأ وصفًا لا يقل في خياله الشعري عن أية أسطورة من أساطير «أرثر» أو «شرلمان» ، ولما كان هذا الوصف مستمدًا من مصدر واحد ، وهو ما قاله المؤرخون الوطنيون الذين دفعهم لإخلاصهم لوطنهم أن يحيدوا عن الصدق

(*) يقول الكونت كيسلرنج عن شيتور : « لن تجد على ظهر الأرض مكانًا شهد ما شهد هذا البلد من بطولة وفروسية وشهامة في مواجهة الموت » (٦١) .

فما روا ، فلا شك أن هذه الأنباء العجيبة ، « أنباء راجيستان » ، يجوز أن تكون ذات نزعة أسطورية تقرّبها من « موت أرثر » (*) أو « أنشودة رولان » وفي رواية هؤلاء المؤرخين أن الفاتح المسلم علاء الدين لم يطلب شيّتور لذاتها ، بل سعيّاً للحصول على الأميرة « بودميني » (**) — وهذا لقب تلقب به من كانت فائزة بجملها فتنة ليس بعدها مزيد — وقد عرض الرئيس المسلم أن يرفع الحصار عن شيّتور إذا قبل القائم بالحكم فيها نيابة عن الملك أن يسلم له الأميرة ، فلما رفض طلبه هذا ، عاد علاء الدين فعرض أن ينسحب إذا أتيح له أن يرى « بودميني » ، وأخيراً وافق على الرحيل إذا مكّن له من رؤية « بودميني » في مرآة ، لكنهم أبوا عليه حتى هذا ، وبدل أن يجيبوا له رجاءه تضافرت نساء شيّتور وانضممن إلى صفوف الدفاع عن مدينتهن ، فلما رأى أهل راجپوت زوجاتهم وبناتهم يمتن إلى جوارهن ، لبثوا يقاتلون حتى فنى آخر رجل من رجالهم ، حتى إذا ما دخل علاء الدين المدينة ، لم يجد داخل أبوابها أثراً واحداً من آثار الحياة البشرية ، فقد مات رجالها جميعاً في ميدان القتال ، وأحرق زوجاتهم أنفسهن مصطنعات تلك الطقوس الخيفة التي كانت تعرف عندهم باسم « جوهور » (٦٢) .

(*) هاتان قصيدتان مشهورتان من نتاج المصور الوسطى في أوروبا . (المغرب)

(**) هذه القصة لم ترد إلا في المصادر الهندية ، وإنه لمن الخطأ الادعاء أن مثل هذا الباعث المنحرف كان من دوافع فتح بعض أقاليم الهند . (الإدارة الثقافية)

الفصل الخامس

الجنوب في أوجه

مالك الدكن - فيجايا ماجار - كرشنا رايا - مدينة
عظمى في العصر الوسيط - القوازين - الفنون -
الدين - بأساة

كلما تقدم المسلمون في الهند تراجعت الحضارة الهندية نحو الجنوب خطوة بعد خطوة ، حتى إذا ما دنت هذه العصور الوسطى من ختامها ، كانت الدكن قد باتت بين أرجاء الهند تنتج أسمى ما تنتجه الحضارة الهندية ؛ وكانت قبيلة « شاليوكا » قد استطاعت أن تكون نفسها مملكة مستقلة لبث قائمة حيناً من الدهر ، تمتد عبر الهند الوسطى ، وكان لها من القوة والمجد في عهد « پولاكشين الثاني » ما تمكنت به من أن تهزم « هارشا » وأن تجذب إليها « يوان تشوانج » وأن تظفر من « خسرو الثاني » ملك الفرس بسفارة محترمة ؛ وكذلك تمت في عهد « پولاكشين » وفي أرض مملكته أعظم التصاوير الهندية ، وأعنى بها نقوش أجانا ؛ ثم استقط « پولاكشين » عن عرشه ملك الفلاويين الذى لبث حيناً قصيراً أعظم قوة في الهند الوسطى ؛ وأما في أقصى الجنوب فقد أقام « البانداويون » ملكاً في عهد مبكر يقع في القرن الأول الميلادى ، ويشتمل على « مدراس » و « تينيلي » وبعض أجزاء « ترافانكور » ؛ وقد جعلوا من « مادورا » بلداً من أجلى بلدان الهند في العصر الوسيط وزينوها بمعبد شامخ وبمئات من الآثار المعمارية الفنية الصغرى ؛ ودار الزمن دورته فإذا هم كذلك يُثقل عروشهم على أيدي « الكوليين » أولاً ثم على أيدي المسلمين بعد ذلك ؛ فأما « الكوليون » فقد بسطوا سلطانهم على الجزء الواقع بين « مادورا » و « مدراس » ومن ثم مدوا أرجاءه تجاه الغرب إلى « ميسور » ؛ ويمتد تاريخهم

إلى عهد بعيد في القديم ، إذ ترى اسمهم مذكوراً في مراسيم « أشوكا » لكننا لا ندرى عنهم شيئاً حتى القرن التاسع حين بدءوا شوطاً طويلاً تملؤه الغزوات التي جاءتهم بأموال الجزية من الهند الجنوبية كلها بما في ذلك جزيرة سيلان ؛ ثم انضمحل سلطانهم وانطوا تحت حكم أعظم الدويلات الجنوبية ، وهي دولة « فيجاياناچار » (*) .

إن « فيجاياناچار » - وهو اسم يطلق على مملكة وعلى عاصمتها معاً - مثل "حزين يساق للمجد الذي يعنى عليه النسيان : وقد كانت في أيام عزها تشتمل على الدويلات التي يحكمها الأهليون اليوم في جنوبي شبه الجزيرة ، كما تشتمل على ميسور وعلى اتحاد مدراس بكل أجزائه ؛ وحسبك إذا أردت أن تتصور ما كان لها من سلطان و ثراء ، أن تتذكر أن ملكها « كرشنارايا » زحف إلى موقعة تاليكونا بجيش قوامه ٧٠٣,٠٠٠ من المشاة و ٣٢,٦٠٠ من الفرسان ، و ٥٥١ فيلاً يصحبهم ما يقرب من مائة ألف من التجار والبغايا وغير هؤلاء وأولئك ممن كانوا يصحبون معسكرات الجند في ذلك العصر إذا ما زحف الجيش في غزواته (٦٣) وقد حصدت من أوتقراطية الملك قنطرة من الاستقلال الذاتي تمتعت به القرى ، كما حصدت منها كذلك ملوك كانوا يظهرون آنأ بعد آن ، يتميزون من سواهم بعقولهم المستنيرة وقلوبهم الرحيمة .

ولك أن تقارن « كرشنارايا » الذي حكم « فيجاياناچار » بمعاصره هنرى

(*) في هذه المجموعة المتباينة من الممالك التي تكاد نفي ذكرها اليوم ، ترى نترات من الخلق الأدبي والفني ، ومن الخلق المعماري بصفة خاصة ؛ فقد كان لها عواصم غنية وقصور فاخرة وملوك أنوياء ؛ لكننا لزاماً الهند برقمها الفسيحة وبتاريخها الطويل ، لا يسعنا في هذه الفقرة المرددة بل ذكر الحوادث ، إلا أن نمر برجال كانوا يطوفون في عهودهم أنهم سادة الأرض كلها ، لا يسعنا إلا أن نمر برجال كهؤلاء دون أن نذكر أسماءهم ؛ نخذ لذلك مثلاً « مكراماديتيا » الذي حكم الشالوكيين مدى نصف قرن (١٠٧٦ - ١١٢٦) فقد باغ من التوفيق في حروبه حداً جعله يفكر (مثل نيتشه) في أن يضع للعالم تاريخاً زمنياً جديداً يقيم التاريخ كله إلى ما قبل حكمه وما بعد حكمه ؛ ومثل هذا الرجل قد أصبح اليوم حاشية تذكر في هامش الكتاب .

الثامن مقارنة ستكشف لك عن تفوقه على هنرى الثامن الذى ما فتى محباً للنساء لأنك سترى فيه ملكاً أنفق حياته فى العدل والرحمة ، وبسط كفه بالإحسان الغزير ، وتسامح إزاء الديانات الهندية ، وكان له شغف بالآداب والفنون فأيدها ، وكان كريماً مع من سقط فى يديه من أعدائه فعفا عنهم ولم يمس مدنهم بسوء ، وانصرف بجهده كله حتى الإفراط ، إلى شئون الحكم ، ولقد كتب مبشر برتغالى — هو دومنجزويز سنة ١٥٢٢ — فوصفه بقوله :

« إنه بلغ أقصى ما يمكن للملك أن يبلغه من الهيبة والكمال وهو ذو مزاج بهيج وشديد المرح ، ومن صفاته أنه لا يألو جهداً فى تكريم الأجانب وفى الحفاوة بهم ... إنه حاكم عظيم ورجل يغلب على أخلاقه العدل ، ولكنه يشور بالغضب فجأة حيناً بعد حين ... وهو بحكم منزلته من أسبى منزلة من سائر الحاكمين ، لما له من جيوش وسعة سلطان ، لكنه فيما يبدو لم يكن فى واقع الأمر يحظى بما كان ينبغي لرجل فى مثل مكانته أن يحظى به ؛ فهو من الشهامة والكمال فى كل شيء بمكان » (٦٤) (*) .

وربما كانت العاصمة التى تأسست سنة ١٣٣٦ أغنى مدينة عرفتها الهند حتى ذلك الزمان ؛ زارها « نيكولوكونتى » حول سنة ١٤٢٠ فقدر محيطها بستين ميلاً ، ووصفها « پيز » فقال إنها « فى اتساع روما وتراها العين فترى جمالاً خلاباً » ثم أضاف إلى ذلك قوله : « إنها أحرأشاً كثيرة من الشجر وقنوات مائية عدة » ذلك لأن مهندسيها قد أقاموا سداً ضخماً على نهر تنجبادرا وأنشأوا بذلك خزاناً يلتقى الماء منه إلى المدينة بقناة طولها خمسة عشر ميلاً ، وقد كان الخزان منحوتاً فى صخر أصم مدى عدة أميال ؛ وقال « عبد الرزاق » الذى شهد المدينة سنة ١٤٤٣ إن فيها « ما لم ترمثله فى أى جزء من أجزاء العالم عين ولا سمعت بمثيله أذن » واعتبرها « پيز » « أوفر بلاد الدنيا مؤونة » . ففيها من كل شيء وفرة « ويروى لنا أن عدد دورها قد أرى على مائة ألف ،

(*) كان بين هذه المقتنيات المتواضعة اثنتا عشرة ألف زوجة (٦٥) .

يسكنها بصيف مليون من البشر ؛ ونراه يدهش لتصغير من قصورها كيانيت
غيو غرفة يبيت كلها من العاج ؛ « لأنها من الثراء والجمال بحيث يكاد يستحيل
أن تجد لها ضرباً في أى مكان آخر » (٦٦) .

ولما تزوج « فيروز شاه » سلطان دلهى من ابنة ملك « فيجاياناجار »
في عاصمة هذا الأخير ، فرشت الطرقات لمسافة ستة أميال بالمحمل والحريز
ورقائق الذهب وغير ذلك من المواد النفيسة (٦٧) ، لكن أذكر مع ذلك أن كل
رحالة كذاب .

ولإذا ما نفدت ببصر وراء هذا الستار من الغنى ، وجدت شعباً من عبيد
وفعالة يعيشون في مسغبة وخراقة ، ويخضعون لتشريع اصطنع القسوة الوحشية
ليصون بين الناس ضرباً منشوداً من ضروب الأخلاق التجارية ، فكان
العقاب يتراوح بين قطع الأيدي أو الأقدام وقذف المذنب إلى القيلة وجد
رأسه ووضعها حياً على قضيب مدبب ينفذ خلال معدته ، أو تعليقه على مشبك
من أسفل ذقنه وتذكه هكذا حتى يموت (٦٨) ، وهذه العقوبة الأخيرة كانت
تنزل بالمغتصب أو بالسارق الذى يعمى في سرقة ، وكان البغاء مسموحاً به ،
تنظمه القوانين بحيث تجعل منه مورداً من موارد العرش ، ويقول « عبد الرزاق »
لأنه رأى « أمام دار السكة ديوان عميد المدينة الذى قيل عنه إنه يهيمن على اثنى عشر
ألفاً من رجال الشرطة ، الذين تدفع لهم رواتبهم . . . مما يجي من مواخير
البغاء ، وأنه لما يعزى على الوصف تصوير فخامة هذه الدور وجمال أهلاتها من
الفاتكات بالقلوب ، وما لهن من فتنة الحليث وحلاوة الغزل (٦٩) » ، وقد كان
للمرأة عندهم منزلة دنيا ، وكان عليها أن تقتل نفسها عند وفاة زوجها ،
فكانوا يتركونها أحياناً لتلوى بنفسها جية في القبر (٧٠) .

وازدهر الأدب في عصر « ملوك الرايا » — أى ملوك فيجاياناجار —

ازدهر مكتوباً بالسندسكربتية القديمة ولهجة «تلوجو» التي ينطق بها أهل الجنوب؛ وكان «مكرش نارايا» نفسه شاعراً كما كان راعياً سيخياً للإدياب، وإنهم ليضعون أمير شعرائه «آلاساني يدانا» في الرعيل الأول من شعراء الهند كلها؛ وكذلك ازدهر التصوير وفن العمارة، فشيدت المعابد الضخمة، وزينت في كل جزء من أجزائها تقريباً بالتماثيل والنقوش البارزة؛ وكانت البوذية قد فقدت سلطانها على الناس، وحل محلها ضرب من البراهمة التي يقدس «قشنو» قبل تقديسها لغيره من الآلهة، وكانت البقرة عندهم مقدسة فلا يمس إليها أيديهم بالذبح، ولهم أن يقدموا قرابين من ضروب الماشية الأخرى ومن الطيور الداجنة، كما كان لهم أن يأكلوا لحوم هذه الصنوف، وبالجملية كان الدين قاسي الأحكام على حين كانت أخلاق التعامل بين الناس على شيء من التهذيب.

لكن هذا السلطان كله وهذا الترف قد انمحي بين عشية وضحاها، وأخذ المسلمون الغزاة يشقون طريقهم رويداً رويداً أصوب الجنوب، وتحالف سلاطين «بيجاپور» و«أحمد ناجار» و«جولكوندا» و«بدار» فركزوا قواهم جميعاً ليخضعوا هذا المعقل الأخير الذي تحصن فيه ملوك الهند الوطنيون، والتقت جيوشهم المتحالفة بجيش «راماراجا» الذي يبلغ عدده نصف المليون في موقعة «تاليكوتا» وكان الغلب للمغيرين بسبب كثرة عددهم، ووقع «راماراجا» في الأسر وقطع رأسه من مرأى من أتباعه، فدب الرعب في أنفس هؤلاء الأتباع ولاذوا بالفرار، ولكن عدداً يقرب من مائة ألف منهم قتل في طريق الفرار حتى اصطبغت بدمائهم مجارى الماء؛ وراح الجنود الفاتحون ينهبون العاصمة الغنية، وكانت الغنائم من الكثرة بحيث أصبح كل جندي بسيط من جنود الجيوش المتحالفة غنياً بما ظفربه من ذهب ومجوهرات ومتاع وخيام وسلاح وجياد ورقيق^(٧١)، ودام النهب خمسة أشهر، جعل الظافرون خلالها يفتكون بمن لا حول لهم من الأهالي في وحشية لا تفرق بين إنسان وإنسان، وراحوا يفرغون المخازن والدكاكين، ويقبضون المعابد

والقصور ، وبذلوا ما استطاعوا من جهد لإتلاف كل ما تحويه المدينة من تماثيل وتصاوير ؛ وبعدئذ جاسوا خلال الشوارع يحملون المشاعل الموقدة فيشعلون النار في كل ما يصلح وقوداً للنار ، حتى إذا ما غادروا المدينة آخر الأمر ، كانت « فيجاياناجار » قد باتت خراباً بلقماً كأنما زلزل زلزالها فما أبقى منها حجراً على حجر ؛ وهكذا كان الدمار فظيماً لم يسبق على شيء ، يصور أدق تصوير غزو المسلمين للهند ، ذلك الغزو الشنيع الذي كان قد بدأ قبل ذلك بألف عام ، وبلغ حينئذ ختام مرحله (*) .

(*) هذه صورة رسمها بالطبع كاتب لا ينظر إلى الموقف نظرة من يحسب حساباً لديانة جديدة تنشر ، فما هو في رأيه فظاعة وبشاعة قد يكون في حقيقة أشعة ضوء جديد ينفلخ خلال الظلام فيقشعه . (المعرب)

الفصل السادس

الفتح الإسلامي (*)

إسماعيل الهند - محمود الغزنوي - سلطنة دلهي -
أحرفاتها الثقافية ، سياستها الوحشية - عبء الباربع الهندي

أهل الفتح الإسلامي للهند أن يكون أكثر قصص التاريخ تلطخاً بالدماء (*) ؛ وإن حكاية الفتح لما يبعث اليأس في النفوس لأن مغزاها الواضح هو أن المدنية مضطربة الخطى ، وأن مركبها الرقيق الذي قوامه النظام والحرية ، والثقافة والسلام ، قد يتحطم في لحظة على أيدي جماعة من الهمج تأتي من الخارج غازية (+) ؛ أو تتكاثر في الداخل متوالدة ، فهؤلاء هم الهندوسيون قد تركوا أنفسهم للانقسام والقتال الداخليين يفتن في عضدهم ، واتخذوا لأنفسهم البوذية والجانانية ديناً ، فأخذ مثل هذا الدين جذوة الحياة في قلوبهم بحيث عجزوا عن الصمود لمشاقتها ؛ ولم يستطيعوا تنظيم قواهم لحماية حدودهم وعواصمهم وثروتهم وحريتهم من طوائف السككيت والهن والافغان والأترك الذين ما فتئوا يجوبون حول حدود البلاد يرقبون ضعف أهلها لينفذوا إلى جوفها ، فكأنما لبثت الهند أربعة قرون (من ٦٠٠ إلى ١٠٠٠ ميلادية) تغرى الفاتحين بفتحها ، حتى جاءهم هذا الفتح حقيقة واقعة آخر الأمر .

وكانت أول هجمة للمسلمين لغارة عابرة منهم على « ملطان » التي تقع في الجزء الغربي من البنجاب (سنة ٦٦٤ م) ثم وقعت من المسلمين إغارات أخرى شبيهة بهذه كان فيها النجاح حليفهم مدى الثلاثة القرون التالية ، حتى انتهى بهم الأمر إلى توطيد سلطانهم في وادي نهر السند في نحو الوقت الذي

(٥) في هذا الفصل تحامل ظاهر على الفتح الإسلامي للهند ، لكننا مضطرون إلى تركه كما هو ليتأوله المؤرخون بالرد ، وليقرأه القارئ قراءة النقد لا قراءة التسليم . (المعرب)

(**) إن الهمج الملحق الأيمن يرفض مثل هذه الإطلاقات ، ويرفض استعمال أفعال التفضيل بهذه البساطة ، وإلقاء القول على عواهنه دون بيئة حاسمة أكيدة . . . وليس من المنتظر أن يكون هناك حرب دون دماء ، وقد شهد التاريخ في أزمة وأمكنة متعددة ، حتى في العصر الحديث سفك دماء أكثر مما سفك في الفتح الإسلامي للهند . . .

(+) إن حقائق الباربع تعرف أن المسلمين حين فتحوا الهند لم يكونوا « جماعة من الهمج » ولو كانوا كذلك لما تركوا آثارهم الواضحة على حضارة الهند ، مما أوضحه كبار مشق الهند من غير المسلمين مثل الزعيم نهرو في كتاباته التاريخية . (الإدارة الثقافية)

كان زملاؤهم في الدين يقاتلون في الغرب موقعة « تور » (٧٣٢ م) ليخلصوا منها إلى فرض سيادتهم على أوروبا ، على أن الفتح الإسلامى الحقيقى للهند لم يقع إلا بعد نهاية الأعوام الألف الأولى من التاريخ الميلادى .

فى سنة ٩٩٧ تولى شيخ من شيوخ الأتراك يسمى محمود سلطنة دولة صغيرة ؛ تقع فى الجزء الشرقى من أفغانستان ، وهى دولة غزنة ؛ وأدرك محمود أن ملكه ناشئ و فقير ، ورأى الهند عبّر الحدود بلداً قديماً غنياً ، ونتيجة هاتين المقتدمتين واضحة ؛ فزعم لنفسه حراسة دبلية تدفعه إلى تحطيم الوثنية الهندوسية ، واجتاحت الحدود بقوة من رجاله تشتعل حماسة بالقوى التى تطمع فى الغنيمة ، والتقى بالهندوسيين أخذاً إياهم على غرة فى « يمينناجار » فقتلهم ونهب مدائنهم وحطم معابدهم وحمل معهم كنوزاً تراكت هناك على مرور القرون ؛ حتى إذا ما عاد إلى غزنة ، أدهش سفراء الدول الأجنبية بما أطلعهم عليه من الخواهر والآلىء غير المتقوبة والياقوت الذى يتلأأ كأنه الشور ، أو كأنه النبيل بحمده الثلج ، والزمرد الذى أشبه غصون الرياح الياقة ، والماس الذى مائل حب الرمان خجماً ووزناً (٧٢) . وكان محمود كلما أقبل شتاء هبط على الهند وملاً خزائنه بالغنائم ، وأمتع رجاله بما أطلق لهم من خربة النهب والقتل ، حتى إذا ما جاء الربيع عاد إلى عاصمة بلاده أغنى مما كان ؛ وفى « ماثوره » (على بحته) أخذ من المعبد تماثيله الذهبية التى كانت تزدان بالأحجار الكريمة وأفرغ خزائنه من مكنوناتها الذى كان يتألف من مقادير كبيرة من الذهب والفضة والجواهر ؛ وأعجبه فن العبارة فى ذلك الضريح العظيم ، ثم قدر أن بناء مثله يكلف مائة مليون دينار وعملا متصلا مدى قرنين ، فأمر به أن يغمس فى النفط ، وأن يترك طعماً للنار حتى أنت عليه (٧٣) ، وبعد ذلك بستة أعوام أغار على مدينة غنية أخرى تقع فى شمال الهند ، وهى مدينة « سمنة » فقتل سكانها جميعاً وعددهم خمسون ألف نسمة ، وحمل كنوزها إلى غزنة ؛ ولعله فى نهاية أمره قد أصبح أغنى ملك عرفه التاريخ ؛ وكان أحياناً يبق على سكان المدن المنهوبة ليأخذهم معه إلى وطنه فيبيعهم هناك رقيقاً ، لكن هؤلاء

الأستري بلغوا من الكثرة حداً أدى بهم إلى البوار بغد بقضحة أعوام ، بحيث
يتعذر أن تجد من يدفع أكثر من شلنات قليلة ثمناً للعبد من هؤلاء ؛ وكان
محمود كلها هم بعمل حربي هام ، جنباً على ركبتيه مصلياً يدعو الله أن يبارك
له في جيشه ، وظل يحكم ثلث قرن : فلما جاءته منيته ، كان قد أثقلته السنون
ودواعي الفخار ، فوصفه المؤرخون المسلمون بأنه أعظم ملوك عصره ، وإن
أعظم الملوك في كل القصور (٧٤) .

فلما رأى سائر الحكام المسلمين ما خلعه التوفيق من جلال على هذا اللص (*)
العظيم ، حذوا حذوه ، ولم يستطع أحد منهم أن يزه في خطته ، ففي عام
١١٨٦ قامت قبيلة تركية من الأفغانستان ، وهي قبيلة الغوريين ، بغزو الهند
والاستيلاء على دلهي ، وخربوا معابدها وصادروا أموالها ونزلوا بقصورها
ليؤسسوا لأنفسهم بذلك سلطنة دلهي — وهي سلطنة استبدادية وفدت إلى
البلاد من خارج ، ونجشمت على شمال الهند ثلاثة قرون ، لم يخفف من عبئها
إلا حوادث الاغتيال والثورة ؛ وكان أول هؤلاء السلاطين الأتراك هو
« قطب الدين أيبك » الذي يعد نموذجاً سوياً لنوعه — فهو متوس في تعصبيه
غليظ القلب لا يعرف الرحمة ؛ ويؤوي لنا عنه المؤرخ المسلم فيقول إن عطايه
« كانت توهب بمئات الألوف ، وقهلاه كانوا كذلك يهدون بمئات الألوف »
ففي قصر واحد ظفر به هذا المحارب (الذي كان قد بيع عبداً) « وضع في
أغلال الرق خمسين ألف رجل واسودت بطاح الأرض بالهنود » (٧٥) ؛ وكان
« بلبان » — وهو سلطان آخر — يعاقب الثائرين وقطاع الطرق بريمهم تحت
أقدام الفيلة ، أو يزرع عنهم جلودهم ، ثم يحشو هذه الجلود بالقش وبعلقها
على أبواب دلهي ؛ ولما حاول بغض السكان المنغوليين الذين كانوا قد
استوطنوا دلهي واعتنقوا الإسلام ، أن يقوموا بثورة ، أمر السلطان علاء الدين
(فاتح شيتور) بالذكور جميعاً — ويقع عددهم بن خمسة عشر ألفاً وثلاثين ألفاً

(هـ) إن شريعة الحرب تجيز إضعاف العدو مادياً ومعنوياً بكل نبيل ، وليس من الإنصاف
تلوين الفتنة الإسلامية للهند بأنه كان سلباً ونهباً مثلما ورد في هذا الموضع ، إن وصف السلطان
الغزنوي بهذا الوصف هو غبن لهذا الفاتح العظيم .
(الإدارة الثقافية)

— فقتلوا في يوم واحد ؛ وجاء السلطان محمود بن طغلق فقتل أباه وتولى العرش من بعده ، وقد أصبح في عداد العلماء الأعلام والأدباء أصحاب الأسلوب الرشيق ، فدرس الرياضة والطبيعة والفلسفة اليونانية ، ولكنه مع ذلك يز أسلافه في سفك الدماء وارتكاب الفظائع ، من ذلك أنه جعل من ابن أخ له ثاراً عليه طعاماً أرغم زوجة القتل وأبناءه على أكله ؛ وأحدث في البلاد تضخمًا ماليًا باستهتاره فجلب الدمار إلى البلاد ، وتركها خراباً بما أجراه فيها من نهب وقتل ، حتى لقد لاذ سكانها بالفرار إلى الغابات ، ولقد أوغل في قتل الهنود حتى قال عنه مؤرخ مسلم : « إن أمام رواقه الملكي وأمام محكمته المدنية لم يَحُلْ المكان قط من أكداش الجثث ، حتى لقد مل الكناسون والجلادون ، وأتعبهم جَرَّ الأجساد — أجساد الضحايا — لأعمال القتل فيهم زرافات » (٢٦) ؛ ولما أراد أن ينشئ عاصمة جديدة في « دولة أباد » أخرج مديكان دلهي من بلدهم لم يُبْقَ منهم أحداً ، وخلف المدينة فقراً يباباً ، وسمع أن رجلاً أعمى قد ظل مقياً في دلهي . فأمر به أن يُجَرَّ على الأرض من العاصمة القديمة إلى العاصمة الجديدة ، ولما بلغوا بالمسكين آخر رحلته لم يكن قد بقي من جسده إلا ساق واحدة (٧٧) وشكا السلطان من نفور الشعب منه وعدم اعترافهم بعلده الذي لم ينحرف عن جادة السبيل .

وظل يحكم الهند ربع قرن ثم وافته منيته وهو في فراشه ، وتبعه « فيروز شاه » فغزا البنغال ، ووعد أن يكافئ كل من جاءه برأس هندي ، حتى لقد دفع في ذلك مكافآت عن مائة وثمانين ألفاً من الرءوس ، وأغار على القرى الهندية طلباً للرقيق ، ومات وهو شيخ معمر ، بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وجاء السلطان أحمد شاه ، فكان يقيم الحفلات ثلاثة أيام متوالية كلما بلغ القتل في حدود ملكه من الهنود العُرِّلَ عشرين ألفاً في يوم واحد (٧٨) .

وكثيراً ما كان هؤلاء الحكام رجالاً ذوي قدرة ، كما كان أتباعهم يمتثلون بيسالة جريئة ونشاطاً ، وبغير هذا الفرض فيهم لاستطيع أن نفهم كيف أتيج

لهم أن يصونوا ملكهم وسط شعب مُعْتَاد لهم ويفوقهم عدداً بنسبة كبيرة ؛ وكانوا جميعاً مسلحين بعقيدة حربية النزعة لكنها أسمى بكثير في توحيدها الجاد من كل المذاهب الدينية الشائعة إذ ذاك في الهند ؛ ولقد عملوا على طمس ما لعقيدتهم تلك من ظاهر جذاب ، بأن أرغوا الهنود على عدم القيام بشعائر دينهم علناً ، وبهذا مهّدوا للهنود طريق الانغماس في صميم الروح الهندية إلى أعماقها ؛ وكان لبعض هؤلاء الحكام المستبدّين العطشى للطغيان ثقافة إلى جانب ما كان لهم من قدرة ، فرعّوا الفنون وهبّوا سبل العيش لرجال الفن والصناعة — وهؤلاء عادة من أصل هندي — بأن استخدّموهم في بناء المساجد والأضرحة الفخمة ؛ وكذلك كان بعضهم علماء يتمتعهم أن يجاوروا المؤرخين والشعراء ورجال العلوم ، ولقد صحب محموداً الغزنوى إلى الهند عالم من أعظم علماء آسيا وهو البرونى ، وهناك كتب استعراضاً علمياً عن الهند قريب الشبه بكتاب « التاريخ الطبيعى » لمؤلفه (بلنى) . وكتاب « الكون » « المهبولت » وكان للمسلمين مؤرخون يكادون يبلغون عدد ما كان لهم من قادة الجيش ، ولم يقلوا عنهم في حبههم لسفك الدماء والحرب ؛ وأما السلاطين فقد ابتزوا من الشعب كل ما فى استطاع الناس أن يدفعوه من مال على سبيل الجزية ، واصطنعوا فى ذلك الوسائل العتيقة فى فرض الضرائب ، كما لجأوا أيضاً إلى السرقة الصريحة ، لكنهم كانوا يقيمون فى الهند وينفقون غنائمهم تلك فى الهند ، فأعادوا إلى الحياة الاقتصادية فى الهند ما استلبوه منها ؛ ومهما يكن من أمر فقد كانت وسائلهم الإرهابية واستغلالهم للناس مما زاد من إضعاف « اللبنة الهندية وإضعاف الروح المعنوية بين الهنود ، وهو إضعاف عمل عليه قبل ذلك مناخ البلاد المهلك للقوى وقلة ما يأكلونه من طعام ، وتمزق البلاد من الوجهة السياسية والنظرة المتشائمة التى توحى بها دياناتهم .

وقد رسم علاء الدين تخطيطاً واضحاً للسياسة التى جرى عليها السلاطين فى

معظم الأحيان . وذلك أنه طلب إلى مستشاريه أن يسنوا « قواعد وقوانين يكون من شأنها أن تسحق الهنود سحقاً ، وأن تسلبهم تلك الثروة وهاتيك الكنوز التي كانت تولد في نفوسهم البغضاء والثورة » (٨٠) ؛ فكانت الحكومة تستولى على نصف مجموع المحصول الزراعى ، بعد أن كان الحكام الوطنيون قبل ذلك يستولون من ذلك المحصول على سدسه فقط ؛ يقول مؤرخ مسلم : « لم يستطع هندي أن يرفع رأسه ، ولم تكن لترى في دورهم أثراً للذهب أو لفضة ... بل لم تكن لترى هناك شيئاً مما يزيد عن ضرورات الحياة ... وكانوا يجبرون على دفع الضريبة باللطعات وتقييد الأقدام والشد بالأغلال والزج في السجن » ، وكان علاء الدين إذا ما احتج أحد مستشاريه على سياسته هذه أجابه بقوله : « أيها الفقيه ، إنك متبحر في العلم لكنك خلو من الخبرة ، أما أنا فلا علم عندي لكنى رجل محنك ؛ فكن على يقين أن الهنود لن يذلوا أو يطيعوا حتى نزل بهم الفقر ، ولهذا أصدرت أمرى ألا يترك في أيديهم إلا الضروري لحفظ الحياة مما يجمعونه عاماً بعد عام من محصول الغلال واللبن والحب ، وألا يسمح لهم قط بادنخار الأموال والأملال » (٨١) .

وفي هذا سر التاريخ السياسى للهند الحديثة ؛ فقد مزقها الانقسام حتى جشت أمام الغزاة ثم أفقرها هؤلاء الغزاة فأفقدوها قوة المقاومة ، فاستجارت من هذا البلاء بغزاء في الحياة الآخرة ، ومن هنا راحوا يؤمنون بأن السيادة والعبودية كلاهما وهم زائل ، ويعتقدون بأن حرية البدن أو حرية الأمة لا تكادان تستحقان الجهاد في مثل هذه الحياة القصيرة ، والعبرة المرة التي نستخلصها من هذه المأساة هي أن اليقظة الساهرة أبداً هي ضمان دوام المدنية ؛ فالأمة ينبغي أن تحب السلام ، لكنها يجب أن تكون دواماً على أهبة الاستعداد للقتال .

الفصل السابع

أكبر العظيم (*)

تيمورلنك ، بابور - هيون ، أكبر ، حكومته -
شخصيته - رعايته للفنون - تحمسه للفلسفة - حسن علاقته
بأهندوسية والمسيحية - ديانته الجديدة - أكبر في
أخريات أيامه

إن من طبيعة الحكومات أن يصيبها الانحلال ، لأن القوة - كما قاله
شلي - تسمح كل يد تمسها (٨٢) فقد أدى إسراف سلاطين دلهي إلى فقدانهم
أييد الهنود لهم ، بل فقدانهم تأييد أتباعهم من المسلمين كذلك ؛ حتى إذا
ما أغارت على البلاد جيوش مغيرة جديدة من الشمال ، منى هؤلاء السلاطين
بالحزيمة بغير عناء كما كانوا هم أنفسهم قد كسبوا الهند بغير عناء .

وأول من انتصر عليهم في ذلك هو « تيمورلنك » الذي كان قد اعتنق
الإسلام ليتخذ منه سلاحاً ماضياً ، كما قد أعد لنفسه قائمة أنساب تردّه إلى
« جنكيز خان » لكي يعينه ذلك على كسب طائفة المغول إلى جانبه ، فلما أن
فرغ من استيلائه على عرش سمرقند ، ولم يزل يحسُّ الرغبة في مزيد من
الذهب ، أشرقت عليه فكرة مؤداها أن الهند لم تزل حينئذ مليئة بالكفار ،
لكن قواده كانوا يعلمون بسالة المسلمين ، فلم يذهبوا معه في الرأي ، موضحين
له أن الكفار الذين يمكن الوصول إليهم من سمرقند ، كانوا بالفعل تحت
الحكم الإسلامي ، ثم أفتى له الفقهاء العلماء بالقرآن بآية تبعث الحجاسة في الصدور
وهي : « يأبى النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم » (٨٣) فما هو إلا أن
عبر تيمور نهر السند (١٣٩٨) وقتل أو استعبد كل من وقعت عليهم يداه
من السكان فلم يستطيعوا الفرار منه ، وهزم جيوش السلطان محمود طغلق

(*) في الوقت الذي اشتط فيه المؤلف بتجنّيه على المسلمين - فيما تقدم - بغير سد
وحجة ، نراه هنا - وهو في معرض الحدث عن « سلاطين دلهي » يقصر تقصيراً مريباً في بيان
آثارهم الإصلاحية ، ويكتفي بالإشارة العابرة إليهم وإلى أتباعهم ، دون أن يسمف القارئ
بكلمة عن هؤلاء السلاطين وكيف قاموا ، وعن هؤلاء الأتباع المسلمين وكيف طهروا !!!
(الإدارة الثقافية)

واحتل دلهى ، وزبح مائة ألف من الأسرى ذبحاً متعمداً ، وسلب من المدينة كل أموالها التى كانت الأسرة الأفغانية المالكة قد كدستها هناك ، وحملها معه إلى سمرقند ، مستصحباً كذلك عدداً كبيراً من النساء والعبيد ، تاركاً وراءه الفوضى والحجاعة والوباء (٨٤) .

وعاد سبلاطين دلهى فاحتلوا عرشهم ، واستغلوا الهند قرناً آخر من الزمان ، حتى جاءهم الفاتح الحقيقى ، وهو « بابور » الذى أسس أسرة المغول (*) العظيمة وهو يشبه الإسكندر كل الشبه فى شجاعته وجاذبيته ، ولما كان سليل تيمور وجنكيز خان معاً ، فقد ورث كل ما اتصف به هذان الحاكمان — اللذان ألحبا آسيا — من قدرة ، دون أن يرث ما كان لهما من غلظة القلب ؛ وكان يعانى من فيض نشاط جسده وعقله ، فطفق يقاتل ويخرج للصيد وللرحلة دون أن يروى بذلك غلته ، ولم يكن عليه عسيراً أن يقتل بمفرده خمسة أعداء فى خمس دقائق (٨٧) ، وحدث أن قطع فى يومين مائة وستين ميلاً وهو راكب على ظهر جواده ، ثم واصل مجهوده ذاك فسيح نهر الكنج مرتين كأن الرحلة لم تكفه دليلاً على نشاطه ؛ ولقد قال وهو فى أواخر سنه إنه منذ عامه الحادى عشر لم يصم رمضان مرتين فى مكان واحد (٨٨) .

وله « ذكريات » يستلها بقوله : « لما بلغت من العمر اثنى عشر عاماً أصبحت حاكماً على فرغانة » (٨٩) ، ولما بلغ الخامسة عشرة حاصر سمرقند واستولى عليها ، ثم ضاعت من يده لعجزه عن دفع رواتب جنده ؛ واعتلت صحته حتى أوшك على الموت ، واعتصم بالجبال حيناً ، ثم عاد إلى المدينة فاستولى عليها بقوة قوامها مائتان وأربعون رجلاً ، وعاد من جديد ففقدتها بخيانة غادر ، فاختبأ فى غمرة من الفقراء عامين ، حتى لقد فكر فى نفى يده

(*) « المغول » و « المنغول » اسمان على مسمى واحد ، والمنغول فى حقيقة أمرهم أتراك ، لكن الهنود كانوا يسمون — ولا يزالون يسمون — المسلمين الشماليين (ما عدا الأفغان) بالمنغول (٨٥) وكلمة « بابور » كنية منغولية معناها أسد ، أما الاسم الحقيقى لأول إطرطور منغولى سيطر على الهند فهو زهير الدين محمد (٨٦) .

من حياة الجهاد مكنتياً بحياة الفلاحة في حقول الصين ؛ لكنه عاود نفسه فنظم جيشاً جديداً وأبدى من الشجاعة ما ألهم الشجاعة في نفوس جنده واستولى على كابل وهو في عامه الثاني والعشرين من عمره ، بعد أن أنزل الهزيمة الساحقة بجيش السلطان إبراهيم في موقعة بانهايت ، وقوامه مائة ألف جندي ، مع أن جيشه لم يزد على اثني عشر ألفاً ، ومعهم عدد من حراحياد ، وقتل الأسرى ألوفاً ألوفاً ، واستولى على دلهي ، وأسس بها أعظم وأكرم أسرة أجنبية مما حكم الهند من أجناب ؛ وأخير آ نعمة واحدة أربعة أعوام ، كان يقرض فيها الشعر ويكتب ذكرياته ، ومات في سن السابعة والأربعين بعد أن عاش قرناً كاملاً إذا عدت السنوات بما فيها من نشاط وتجربة .

وكان ابنه « هميون » من الضعف والتردد والإدمان في الأفيون بحيث لم يستطع أن يتابع السير في طريق أبيه « بابور » فهزمه « شرشاه » وهو من شيوخ الأفغان ، في موفعتين دمويتين ، واستعاد حيناً من الدهر سلطة الأفغان في الهند ؛ ولئن كان « شرشاه » قديراً على القتل في أحسن صورته الإسلامية ، إلا أنه كذلك أعاد بناء دلهي في ذوق معماري جميل ، وأقام في إدارة الحكم اصطلاحات مهدت السبيل للحكم المستنير الذي تم على يدي « أكبر » ؛ وبعد أن تولى الملك شاهان الشأن مدى عشرة أعوام ، نظم « هميون » قوة في فارس ، بغد اثني عشر عاماً قضاها في صعاب وتجواب ، ثم عاد إلى الهند واستعاد العرش ، لكنه لم يلبث بعد ذلك إلا ثمانية أشهر ، إذ سقط من شرفة مكتبته فقضى نحيبه .

وكانت زوجته قد أنجبت له أثناء نفيه وفقره ولداً أسماه (محمدآ) تبركآ بهذا الاسم ، لكن الهند أطلقت عليه « أكبر » - ومعناها « البالغ في عظمته حداً بعيداً » - ولم يدخروا من وسعهم شيئاً لتنشئته رجلاً عظيماً ، بل إن أسلافه قد تعاونوا على اتخاذ التدابير كلها ليبلغوا به قمة العظمة ، ففي عروقه تجري دماء « بابور » و« تيمور » و« جنكيزخان » وأعد له المرهون في كثرة ، لكنه رفضهم جميعاً وأبى أن يتعلم القراءة ؛ وأخذ يُعَدُّ نفسه بدل ذلك لتولى

الملك بالرباضة الخطرة التي ما فتئ يرتاضها ، فأصبح فارساً يتقن ركوب الخيل إلى حد الكمال ، وكان يلعب بالكرة والصولجان لعب الملوك ، ومهر في فن سياسة القيلة مهما بلغت من حدة الافتراس ، ولم يتردد قط في ارتياد الغابة لصيد الأسد والنمور وفي تحمل المشاق مهما بلغ عناؤها ، وفي مواجهة المخاطر كلها بشخصه ؛ ولكي يكون تركياً أصيلاً ، لم يضعف ضعف الإناث فيميج طعم الدماء البشرية ؛ من ذلك أنه لا كان في عامه الرابع عشر ، دعى ليظفر بلقب « غازى » - ومعناها قاتل الكفار - بأن قدموا له أسيراً هندياً ليقتله ، فبتر رأس الرجل يترأ في لحظة سريعة وبضربة واحدة من حسامه ؛ تلك كانت البدايات الوحشية لرجل كتب له أن يكون من أحكم وأرحم وأعلم من عرفهم تاريخ الدنيا من ملوك(*) .

لما بلغ الثامنة عشرة من عمره تسلم مقاليد الأمور من يد الوصى على عرشه ، وكانت رقعة ملكه تمتد فتشمل أكثر من ثمن مساحة الهند كلها - فهي شريط من الأرض يبلغ عرضه نحو ثلاثمائة ميل ، ويمتد من الحدود الشمالية الغربية عند ملطان إلى بنارس في الجانب الشرقى ؛ وامتلاً بما كان يمتلىء به جده من حماسة وجشع ، فشرع يوسع هذه الحدود ، واستطاع بسلسلة من الحروب التي لم تعرف الرحمة أن يبسط سلطانه على الهندستان كلها ، ما عدا مملكة راجبوت التي تخضع لأسرة موار ، فلما عاد إلى دلهى نزع عن نفسه السلاح ، وكرس جهده لإعادة تنظيم حكومة ملكه ، وكان سلطانه مطلقاً فهو الذى يعين الرجال للمناصب الهامة كلها ، حتى ما يقع منها في الأقاليم النائية ، وكان معاونوه الأساسيون أربعة : رئيس الوزراء ويسمى « فقيراً » ، ووزير المالية ويسمى « وزيراً » أحياناً ، وأحياناً يسمى « ديواناً » ،

(*) عرف قيمة الكتب في مرحلة متأخرة من حياته ، ولما لم يكن قد تعلم القراءة فقد كان ينصت لغيره ساعات وهو يقرأ له ، وكثيراً ما كانوا يقرءون له كتباً صعبة معقدة حتى أصبح في نهاية الأمر عالماً لا يقرأ ، يحب الآداب والفنون ، ويؤيدها بسخاء الملوك .

مورثيس للقضاء ويسمى « بخشي » ورئيس للديانة الإسلامية ويسمى « صدرأ » ؛ وكان كلما ازداد حكمه استقراراً ورسوخاً في القلوب ، قل اعتماده على القوة الحربية ، مكتفياً بجيش دائم من خمسة وعشرين ألفاً ، فإذا ما نشبت حرب ، زادت هذه القوة المتواضعة بمن يُجندهم الحكام العسكريون في الأقاليم - وهو نظام متصدع الأساس كان من عوامل سقوط الإمبراطورية المغولية في حكم « أورنجزيب (*) » وفشت الرشوة والاختلاس بين هؤلاء الحكام ومعاونهم ، حتى لقد أنفق « أكبر » كثيراً من وقته في مقاومة هذا الفساد : واصطنع الإقتصاد الدقيق في ضبط نفقات حاشيته وأهل أسرته ، فحدد أسعار الطعام وسائر الأشياء التي كانت تُشتترى لهم ، كما حدد الأجور التي تدفع لمن تستخدمهم الدولة في شئونها ؛ ولما مات ، ترك في خزانة الدولة ما يعادل بليون ريال ، وكانت إمبراطوريته أقوى دولة على وجه الأرض طءاً (١٠) ؛

كانت القوانين والضرائب كلاهما قاسياً ، لكنهما كانا مع ذلك أقل قسوة منهما قبل ذلك العهد ، فقد كان مفروضاً على الفلاحين أن يعطوا الحكومة مقداراً من مجموع المحصول يتراوح بين السدس والثلث ، حتى لقد بلغت ضريبة الأراضي في العام ما يساوي مائة مليون ريال ؛ وكان الإمبراطور يجمع في شخصه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ؛ وكان إذا ما جلس في كرسي القضاء الأعلى ، أنفق للساعات الطوال ينصت إلى أقوال المتخاصمين في القضايا الهامة ؛ وكان من قوانينه تحريم زواج الأطفال وتحريم إرغام الزوجة على قتل نفسها عند موت زوجها ، وأجاز زواج الأرمال ، ومنع استرقاق الأسرى وذبح الحيوان للقرابين ، وأطلق حرية العقيدة للديانات كلها ، وفتح المناصب

(*) كان الجيش معداً بخير سلاح عرفته الهند حتى ذلك الحين ، لكنه كان في هذه الناحية أقل إعداداً من جيوش أوروبا إذ ذاك ، وقتل « أكبر » في محاولته الحصول على بنادق خير من بنادق جيشه ، فتضاقر سوء معدات القتل في جيشه مع انحلال خلفه من بعده ، على تيسير الفتح الأوروبي للهند .

لذوى الكفاءة مهما يكن من أمر عقيدتهم أو جنسهم ، ومنع ضريبة الرؤوس التى كان الحكام الأفغان يفرضونها على الهندوسيين الذين يأبون الدخول فى الإسلام^(٩١) ، وكان تشريعه فى بداية حكمه يبيح عقوبات من قبيل بتر الأعضاء ، أما فى نهاية عهده فربما بلغ التشريع فى بلاده من الرقى ما لم تبلغه أية حكومة أخرى فى القرن السادس عشر ، إن كل دولة تبدأ بالعنف ثم تأخذ فى طريق المدنية الذى ينتهى إلى الحرية (ذلك إن أمنت على نفسها الخطر) .

لكن قوة الحاكم كثيراً ما تكون ضعفاً فى حكومته ، فقد كان بناء الحكم دائماً إلى حد كبير على « أكبر » بما كان له صفات عقلية وخلقية ممتازة . ولذلك كان من البديهي أن يتعرض كل ذلك للإنهيار بعد موته ؛ وبالطبع قد تحلّى بمعظم الفضائل ما دام قد استأجر معظم أقلام المؤرخين : فكان خير رياضى وخير فارس وخير محارب بالسيف ، ومن خير المهندسين فى فن العمارة ، وكان كذلك أجمل رجل فى البلاد كلها ، أما الواقع فإنه كان طويل الذراعين ، مقوس الساقين ، ضيق العينين كسائر المنغوليين ، رأسه يميل نحو اليسار ، وفى أنفه ثؤلول (زائدة جلدية)^(٩٢) ، لكنه كان يكتسب شكلاً محترماً بنظافته ووقاره وهبوطه وعينه اللامعتين اللتين كانتا تتلألأان (كما يقول أحد معاصريه) : « تلالأ البحر فى ضوء الشمس » أو كانتا تشتعلان على نحو ترتعد له فرائص المعتدى كما حدث لفاندام أمام نابليون ، كان ساذج الثياب يغطى رأسه بغطاء مزركش ، ويرتدى صدرأ وسراويل ، ويرصع نفسه بالجواهر ، ويترك قدميه عاريتين ؛ وكان لا يميل كثيراً إلى أكل اللحم ، ثم امتنع عنه امتناعاً تاماً تقريباً فى أواخر سنيّه قائلاً « إنه لا يجمل بالإنسان أن يجعل من معدته مقبرة للحيوان » ومع ذلك فقد كان قوى الجسد قوى الإرادة ، وبرع فى كثير من أنواع الرياضة التى تحتاج إلى حركة ونشاط ، واستمتع بستة وثلاثين ميلاً يمشيها فى يوم واحد ، وكان يحب اللعب بالكرة والصولجان .

حباً حدا به أن يخترع كرة منيرة ليتمكن اللاعبون من القيام بلعبتهم هذه في ظلمة الليل ؛ وورث من أسلافه في أسرته ميوها الاندفاعية القوية ، وكان في شبابه (مثله في ذلك مثل معاصريه من المسيحيين) قادراً على مشكلاته بالاغتيال ؛ لكنه راض نفسه شيئاً فشيئاً على أن يجلس على بركان نفسه — على حد تعبير وودروولسن — وامتاز من عصره امتيازاً يعيد المدى في ميله إلى العدل ، وهو صفة لا يتميز بها حكام الشرق دائماً ؛ يقول « فرشتا » : « إن رحمته لم تعرف حدوداً بل إنه كثيراً ما ذهب في هذه الفضيلة حتى جاوز بها حدود الحكمة » (٩٣) وكان كريماً ينفق الأموال الطائلة لإحساناً ، أحبه الناس جميعاً ، وخصوصاً الطبقات الدنيا ، فيقول عنه مبشّر جووتى : « إنه كان يتقبل من أهل الطبقات الدنيا عطاياهم الحقة بوجه باسم ، فيتناولها بيديه ويضعها إلى صدره ، مع أنه لم يكن يفعل مثل ذلك مع أفخر الهدايا التي كان يقدها له الأشراف » ، وقال عنه أحد معاصريه إنه كان مصاباً بالصرع ، وروى عنه كثيرون أن داء السوداء كثيراً ما كان يستولى عليه إلى درجة تسود معها نظرته إلى الحياة اسوداداً مخيفاً وكان يشرب الخمر ويأكل الأفيون في اعتدال ، ولعله فعل ذلك ليكسب واقع حياته المظلم شيئاً من البرق ، ولقد كان أبوه كما كان أبنائه يشربون الخمر كما شربها ويأكلون الأفيون كما فعل ، لكنهم لم يكونوا بشبهونه في ضبطه لنفسه (*) وكان له حريم يتناسب مع سعة ملكه ، فيروى لنا أحد الرواة « إن له في « أجرا » وفي « فتحبور — سيكرى » — هكذا يروون بصيغة الصديق — ألف فيل وثلاثون حصاناً وألف وأربعمائة غزال وثمانمائة خليعة » لكنه لم يكن له فيما يظهر شهوات حسية ولا مبول تدفعه إلى الانغماس فيها ، نعم إنه أكثر من زوجاته ، لكنه كان زواجاً سياسياً ، فكان يتودد إلى أمراء الراجبوت بزواج بناتهم ، وهذا كسهم في تعصيد عرشه ،

(*) مات اثنان من أبنائه في شبابهما بسبب الإدمان في الخمر (٩٦) .

وأصبحت الأسيرة الحاكمة المغولية منذ ذلك الحين نصف وطنية فيما يجرى في عروقتها من دماء ؛ ولقد أعلی رجلا من أسرة راجپوت حتى نصبة قائداً أعلی بلخيشه ، كما رفع أحد الراجات إلى منصب كبير وزرائه ؛ وكانت أمنيته التي يحلم بها أن يوحد الهند (٩٠) .

لم يكن ذا عقل واقعي دقيق له برودة المنطق كما كان لقيبصر أو نابليون بل كان يفرع بعاطفته نحو دراسة الميتافيزيقا ، ولو أنه خلع عن عرشه لكان من الجائز أن يصبح صوفياً معزلاً ؛ كان لا يكف عن التفكير ولا ينقطع عن اختراع الجديد واقتراح الإصلاح لما هو قائم (٩٠) ؛ وكان من عاداته مثل هارون الرشيد أن يعسّ بالليل متنكراً ، ثم يعود إلى مأواه وهو جياش الصدر برغبة الإصلاح ، واستطاع وسط هذه المناشط الكثيرة أن يفسح بعض الوقت لجمع مكتبة عظيمة تتألف كلها مخطوطات جميلة الخط والنقش ، ديجها له نساخون بارعون كانت لهم عنده منزلة الفنانين ، فهم في عينه لا يقلون مكانة عن المصورين والمهندسين المعماريين الذين كانوا يزينون ملكه ؛ وكان يزدري الطباعة باعتبارها آلية لا تتجلى فيها شخصية الكاتب ، ولم يلبث أن استغنى عن العينات المختارة من الرسوم الأوروبية المطلوقة التي قدمها له أصدقاؤه من الجزويت ، ولم تزد مكتبته على أربعة وعشرين ألف كتاب ، لكن قيمتها بلغت ما يساوي ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف ريال (٩٧) عند أولئك الذين حسبوا أن أمثال هذه الكنوز الروحية يمكن تقديرها بأرقام مادية ، وأجزل العطاء للشعراء بغير حساب ، وقرب أحدهم من نفسه — هو بربال الهندي — تقريباً جعله ذا حظوة كبرى في حاشية قصره ، وأخيراً نصبه في الجيش قائداً ، فكان من نتيجة ذلك أن قام « بربال » بحملة حربية أظهر فيها عجزاً شديداً ، وقتل في جو أبعد ما يكون الجو عن خيال الشعراء (٩٨) (*) :

(*) كان « بربال » بغيضاً لدى المسلمين . ولذا فرح هؤلاء لموته ، حتى لقد سجل أحدهم —

وأمر «أكبر» أعوانه من الأدباء أن يترجموا إلى الفارسية - وقد كانت لغة قصره - آيات الأدب والتاريخ والعلم في الهند ، وراجع بنفسه ترجمة الملحمة الخالدة «ماهاهاراتا»^(١٠٠) وازدهرت الفنون كلها في ظله وبتشجيعه ، فشهدت الموسيقى الهندية والشعر الهندي في عهده عصرًا من أعظم عصورها وبلغ التصوير - الفارسي منه والهندي - مرتبة تالية في ارتفاعها للأوج بفضل تشجيعه^(١٠١) وأشرف في «أجرا» على بناء «الحصن» المشهور ، وأمر أن يبنى بداخله خمسمائة بناء ، عداها معاصروه من أجل ما تراه العين في العالم كله ؛ لكن هذه المباني قد تحطمت تحطيمًا على يدي «شاه جهان» الأرعن ، وليس في مقدورنا أن نحكم عليها استنتاجًا من آثار العمارة الباقية من عهد «أكبر» مثل مقبرة «هيون» في دلهي ، والآثار الباقية في «فتحبور-سيكري» حيث أقيم ضريح لصديق «أكبر» المحبوب ، الزاهد الشيخ سليم شستى ، وهو بناء من أجل ما في الهند من بناء .

ثم كان له اتجاه آخر أعمق من هذه الاتجاهات كلها ، وهو ميله إلى التأمل ، فهذا الإمبراطور أوشك أن يكون قادرًا على كل شيء ، تحرق فؤاده شوقًا إلى أن يكون فيلسوفًا - كما يشتهي الفلاسفة أن يكونوا أباطرة ، ولا يستطيعون أن يسيغوا حق القدر في حرمانه لإياهم ما هم جديرون به من عروش ، فبعد أن فتح «أكبر» العالم ، أحس شقاء نفسه لأنه لم يستطع فهمًا لهذا العالم الذي فتحه وقد قال : «على الرغم من أني أسود هذا الملوك الفسح ، وزمام الحكومة كلها في يدي ، فإست مطمئن الفؤاد لهذه العقائد الكثيرة والمذاهب المختلفة من حولي ، مادامت العظمة الحقيقية كائنة في تنفيذ إرادة الله ؛ فدع عنك هذه الأبهة الظاهرة المحيطة بي ، وقل لي كيف أطيب بالاً ، في مثل هذا اليأس ، إذا

= وهو المؤرخ بادوني - حادثه موته بنشوة وحشية فقال : «إن بربال الذي فـ خوفًا من حياته ، قد قتل ودخل جهنم منخرطًا في صف الكلاب»^(٩٩)

ما حملت عبء الإمبراطورية ؟ إنى لأرغب ظهور رجل حصيف ذى مبدأ
ليزج عن ضميرى هذه المشكلات التى يتعدّر علىّ حلها ... إن الحديث فى
الفلسفة يفتنى فتنة تصرفنى عن كل ما عداها ، وإنى لأنصرف عن سماعها
رغم أننى حتى لا أهمل واجباتى التى تقتضيها أمور الساعة (١٠٢) ويقول
بادونى : « كان يحجّ إلى قصره طوائف العلماء من كل أمة ، والحكماء من كل
مادة ومذهب ، وكانوا يظفرون لديه بشرف استماعه إليهم ؛ وإذا ما فرغوا
من بحثهم وتقصّصهم للذين كانوا شغلهم الشاغل ومهمتهم الأولى لبلا ونهاراً
تحدّثوا فى مسائل عميقة فى العلم ، ونقط دقيقة فى الوحى ، وأعاجيب التاريخ
وغرائب الطبيعة (١٠٣) ؛ ويقول « أكبر » : « إن سيادة الإنسان تعتمد على
جوهره العقل » (١٠٤) .

ولما كان فيلسوفاً فلا عجب أن يأخذ شغف شديد بالدين ؛ فقد أغرته
قراءته الدقيقة للمحمة « ماهاماراتا » ودراسته الوثيقة لشعراء الهنود وحكّائهم
بدراسة العقائد الهندية ، ولبث حيناً - على الأقل - يؤمن بمذهب التناسخ ،
ونحيب فيه ظن أتباعه من المسلمين حين ظهر على الملأ بعلامات دينية هندية
على جبهته ؛ فقد كان له شغف بملاطفة أصحاب العقائد كلها ، لذلك تودد
إلى الزرادشتيين بأن لبس ما يلبسونه من قميص ومنطقة مقدسين تحت ثيابه ،
وانصاع للجانتين حين طلبوا إليه أن يمتنع عن الصيد ؛ وأن يحرم قتل الحيوان
فى أيام معلومة ، ولما سمع بالديانة الجديدة المسماة بالمسيحية ، التى جاءت
إلى الهند مع بعثة « جوا » البرتغالية ، أرسل خطاباً إلى هؤلاء المبشرين التابعين
لمذهب بولس ، يدعوهم أن يبعثوا له باثنين من علمائهم ، وحدث بعد ذلك
أن قدّم جماعة من الجزويت مدينة دلهى ، وحبيّوه فى المسيح حتى أمر كتابه
أن يترجوا له العهد الجديد (١٠٥) وأباح لهؤلاء الجزويت كل حرية فى أن ينصّروا
من شاءوا بل عهد إليهم بتربية أحد أبنائه ؛ وفى الوقت الذى كان الكاثوليك
يفتكون بالبروتستانت فى فرنسا ، والبروتستانت فى عهد اليصابات -
يفتكون بالكاثوليك فى إنجلترا ، ومحاكم التفتيش تقتل اليهود فى أسبانيا ،

وتسليمهم أملاكهم و « برونو » يقذف به في النار في إيطاليا ، كان « أكبر » يوجه الدعوة إلى ممثلي الديانات كلها في إمبراطوريته ليعقدوا مؤتمراً ، وتعهد لهم بحفظ السلام بينهم وأصدر المراسيم بوجوب التسامح مع المذاهب كلها والعقائد كلها ، ولكن يقيم الدليل على حياده ، تزوج من نساء البراهمة ومن نساء البوذية ، ومن نساء المسلمين جميعاً .

وكان ألد ما يمنعه بعد أن بردت في نفسه جذوة الشباب المضطربة ، المناقشات الحرة في العقائد الدينية ، ولقد ترك تعاليم الإسلام الجمامدة تركاً تاماً (*) حتى أغضب بحياده هذا في الحكم رعيته من المسلمين ، يقول عنه . سانت فرانسيس زافير « في شيء من المغالاة : » لقد حطم هذا الملك مذهب محمد ، وهاجمه هجوماً بحيث لم يبق له فضيلة واحدة ، ولم يعد في هذه المدينة مسجد أو قرآن — هو كتاب شريعتهم — وأما ما كان هناك من مساجد فقد اتخذوا منها حظائر للخيل أو مخازن » ، ولم يؤمن الملك أقل إيمان بالوحي ، ولم يكن ليصدق شيئاً لا يقوم على صحته برهان من العلم والفلسفة ، وكثيراً ما كان يجمع طائفة من أصدقائه ومن رجال العقائد الدينية المختلفة ثم يأخذ في مناقشة الدين معهم من مساء الخميس إلى ظهر الجمعة : فإذا ما اعترك فقهاء المسلمين مع قساوسة المسيحيين ، زجرهم قائلاً إن الله ينبغي أن يعبد بالعقل لا بالتمسك بوحى مزعوم ، وكان مما قاله ، فجاء شيهياً بروح كتاب « اليوپانشاد » ، بل ربما كان في قوله هذا متأثراً « باليوپانشاد » و « كابر » : « كل إنسان يسمى الكائن الأسمى باسم يلائم وجهة نظره ، والواقع أن تسميتنا لما يستحيل علينا إدراكه ضرب من العبث » واقترح بعض المسلمين أن تُعْخِبر المسيحية لزاء الإسلام بمحنة النار ، وذلك أن يمسك شيوخ من شيوخ المسلمين بالقرآن ، وأن يمسك قسيس بالإنجيل ، ثم يخوضان معاً في النار ، فمن خرج منهما سالماً من الأذى ، اعترف له منادياً في الأرض بصوت الحق ،

(١) إذا كان لاؤلف أن يجب ما شاء له الإيجاب بنشاط السلطان (أكبر) العقل ومحاوراته ومحاوراته في مجال العقيدة فليس من الإنصاف أن يصف ببساطة تعاليم الإسلام بالجمود . (الإدارة الثقافية)

وتصادف أن « أكبر » لم يكن يحب الشيخ المسلم الذي اقترحوه لهذه التجربة . فتحمس للاقتراح ، لكن الجزويت رفضوه لأنه إلفك وخروج على الدين ، لا لأنه خطر على حياة من تقع عليه التجربة ، وجعل اللاهوتيون المتنافسون . يجتنبون أمثال هذه الاجتماعات شيئاً فشيئاً ، حتى لم يعد يحضرها إلا « أكبر » نفسه مع أصدقائه من أصحاب النظرة العقلية (١٠٦) .

وضاق أكبر ذرعاً بالانقسامات الدينية في مملكته . وأفزع الاحتمال بأن تؤدي هذه الديانات المتنافسة إلى تمزيق المملكة بعد موته ، فاستقر رأيه آخر الأمر على أن يكون منها ديانة جديدة ، تضم أهم تعاليم العقائد المختلفة في صورة بسيطة ويحكي لنا المبشر الجزوي في هذا النبأ كما يأتي :

« عقد اجتماعاً دعا إليه كل رجال العالم البارزين والقواد العسكريين في المدن المجاورة ، لم يستثن أحداً إلا الأب « ردلفو » الذي كان من العيث أن ترجومنه شيئاً غير مناصبة هذه الدعوة الدينية العداة ؛ فلما أن اجتمعوا جميعاً أمامه ، خطبهم بأسلوب سياسي ماهر ماكر قائلًا :

« إنه لمن الشر في إمبراطورية يحكمها رأس واحد أن ينقسم الأعضاء بعضهم على بعض وأن يتباينوا في الرأي . . . ومن ثم نشأ في البلاد أحزاب بمقدار ما فيها من عقائد دينية ، ولإذن فلزام علينا أن ندمج هذه العقائد كلها في دين واحد ، على نحو يجعلها كلها ممثلة في هذا الواحد ، وتكون الفائدة الكبرى التي يجنيها كل من هذه الديانات ، أنه لن يخسر شيئاً من جوانبه الحسنة . ثم يكسب كل ما هو حسن في سائر الديانات ، وبهذا وحده نمجده الله ونهي الناس سلامة وللإمبراطورية أمناً (١٠٧) » .

ووافق المجلس مرغماً ، فأصدر « أكبر » مرسوماً يعلن نفسه رئيساً دينياً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهذه الرئاسة الدينية هي أهم ما أثرت به المسيحية على الديانة الجديدة ؛ وكانت هذه العقيدة الجديدة توحيداً يمثل التقاليد الهندية في التوحيد خير تمثيل ، مضافاً إليه قبس من عبادة

الشمس والنار مأخوذاً من العقيدة الزردشتية ، وفيه عنصر شبيه بالمذهب الجانتي في إثارة للامتناع عن أكل اللحوم ، وعُدَّ ذبح الأبقار كبيرة من الكبائر ، فما أشد ما اغتبط لذلك الهندوس ، وما أقل ما اغتبط له المسلمون ؛ وصدر بعدئذ مرسوم يجعل الاقتصار على أكل النبات إلزاماً على الناس جميعاً مدى مائة يوم على الأقل كل عام ، ثم سار مع ميول الوطنيين خطوة أخرى فحرم الثوم والبصل ، وحرم تشييد المساجد وصيام رمضان والحج إلى مكة وغير ذلك من شعائر المسلمين ؛ ولما أراد المسلمون مناهضة هذه المراسيم ، نفي كثير منهم (١٠٨) ، وأقيم وسط «محكمة السلام» في «فتحبور - سيكري -» معبد للديانة المتحدة الجديدة (ولا يزال هذا المعبد قائماً) رمزاً للأمل الذي كان يضطرم في صدر الإمبراطور ، وهو أن يكون أهل البلاد جميعاً - بفضل العقيدة الجديدة - إخواناً يعبدون إلهاً لا يختلف من طائفة إلى طائفة .

ولم يكن النجاح حليف « الدين الإلهي » باعتباره ديناً ووجد « أكبر أن التقاليد أقوى من أن يهدمها بقوله إنه يجلب عن الخطأ ؛ نعم إن بضعة آلاف من الناس التفقوا حول الدين الجديد ، كان معظمهم ممن يريدون من وراء ذلك اكتساب حظوة عند الدولة ، لكن الأغلبية العظمى ما زالت متمسكة بآهتها الموروثة ؛ وأما من الوجهة السياسية فقد كان لخطته الدينية بعض النتائج المعينة ؛ فلئن كان « أكبر » بوحه الديني الجديد قد أبدى شيئاً من الأنانية ومن الإسراف ، فقد عوّض عن ذلك خير العوض بإلغائه لضريبة الرووس وضريبة الحج المفروضتين على الهندوس ، وبإطلاقه الحرية للعقائد الدينية كلها (*) ، وبإضعافه لروح التعصب الديني والجنسي وما يتبع ذلك من جمود الرأي وانقسام الطوائف ؛ ولقد كسب إلى جانبه بفضل دينه الجديد ولاء الهندوس ، حتى أولئك الذين لم يعتنقوا منهم تلك العقيدة الجديدة ، فاستطاع بذلك أن يحقق غايته الرئيسية إلى حد بعيد ، وأعني بها الوحدة السياسية للبلاد .

(*) إذا استثنينا اضطهاد الإسلام لفترة من الزمن (١٥٨٢ - ٥) .

لكن هذا « الدين الإلهي » كان مصدر كراهية شديدة له في نفوس
 إخوانه في الإسلام ، حتى لقد انتهى الأمر بهم مرة إلى شق عصا الطاعة علناً ،
 وإثارة الأمير « جهان كير » على أبيه بحيث أخذ يدبر له المكائد خفية ،
 وكان مما أثار القلق في نفس الأمر أن « أكبر » قد ظل يحكم البلاد أربعين
 عاماً ، وأن بنيته لم تنزل من القوة بحيث لا أمل في موت قريب يصيبه ، لهذا
 حشد « جهان كير » جيشاً من ثلاثين ألف فارس ، وقتل « أبا الفضل » مؤرخ
 القصر وأحب الأصدقاء إلى نفس الملك ، ثم أعلن نفسه إمبراطوراً ، لكن
 « أكبر » حمل الأمير الشاب على التسليم ، وعفا عنه بعد يوم واحد ، غير أن
 خيانة الابن لأبيه عملت على قتل أمه وقتل صديقه ، وحطمت قوته النفسية ،
 وتركته فريسة هينة « لاعدو الأعظم » حتى لقد تنكر له أبنائه في أواخر أيامه
 وبدلوا جهدهم كله في النزاع على العرش ، ومات « أكبر » فلم يكن إلى جانبه
 إلا طائفة قليلة من أصدقائه المقربين — مات بمرض الديسنتاريا ، أو مات
 مسموماً بتدبير « جهان كير » على اختلاف الآراء في ذلك ، وجاء الشيوخ
 للدينون إلى فراش الموت يحاولون أن يردوه إلى الإسلام ، لكنهم منوا بالفشل ،
 وهكذا « قضى الملك دون أن يجد من يصلي على روحه بين أنصار أية عقيدة
 أو مذهب »^(١٠٩) ولم يشيّع جنازته عدد كبير من الناس ، فكانت جنازته متواضعة
 وليس أبنائه ورجال حاشيته ثياب الحداد بمناسبة موته ، لكنهم خلعوها في
 مساء اليوم نفسه ، فرحين بوراثة الملك من بعده فكان موته موتاً مريراً ،
 مع أنه أعدل وأحكم حاكم شهدته آسيا في كل عصورها .

الفصل الثامن

تدهور المغول

بناء العظماء - جهان كير - شاه جهان - عظمته - سقوطه -
أورنجزيب - تمصمه - موته - قدوم البريطانيين

عزَّ على الأبناء الذين ظلوا يرقبون موته في صبر نافذ أن يبقوا للإمبراطورية هلى وحدتها ، تلك الإمبراطورية التي خلقها نبوغه خلقاً ، فلماذا يحدث غالباً أن ينسل عظماء الرجال سلالة متوسطة القدرات والمواهب ؟ أليكون ذلك لأن البدور التي كانت قد أنتجت هؤلاء العظماء - أعنى امتزاج عناصر الأسلاف وممكنات البيئة الحيوية - إنما سارت مدفوعة بالمصادفة وحدها ، فن الشطط أن نتوقع لها عودة إلى الظهور من جديد ؟ أم يكون ذلك لأن العبقري يستنفد في تفكيره وفي جهوده قوة كان يمكن أن يوجهها نحو رعاية أبنائه ، وذلك لا يبقى لورثته من بعده من دمه إلا أضعفه ؟ أم يكون ذلك لأن الأبناء يحاولون في ظل النعمة واليسار ، فتحرمهم بحبوحه العيش في سنهم الباكر الحواجز نحو الطموح والرقى ؟

على أن « جهان كير » لم يكن متوسط القدرات والمواهب بقدر ما كان منحلاً قادراً ؛ فقد ولد لأب تركى وأميرة هندية ، وانفتحت الفرص كلها التي تسنح لولى العهد ، فانغمس في الخمر والدعارة ، وأطلق لنفسه العنان في التمتع السَّادى بالقسوة على الآخرين ، وقد كان هذا الميل مجبولاً في فطرة أسلافه « بابور » و « هميون » و « أكبر » لكنهم دسَّوه دساً في دماهم الثرية ، فكان يتمتع أن يرى الناس يُسلَّخون أحياء ، أو تنفدُ فيهم « الخوازيق » أو يقدفون إلى القبيلة تمزقهم تمزيقاً : وهو يروى لنا في « مذكراته » أن سائسه

وطائفة من الخدم قدموا ذات يوم إلى ساحة صيده ، وكانوا من عدم الخلدو بحيث أدى ظهورهم هناك إلى فزع الطرائد التي كان يتربص لها في صيده ، حتى أفلتت منه تلك الطرائد ؛ فأمر بالسائس أن يقتل ، ويخدم السائس أن تخلخل رُكبُهم فيعيشوا أعمارهم كساحاً ؛ وهو يقول إنه بعد أن أشرف على تنفيذ أمره هذا « مضى صيده » (١١٠) ، ولما تأمر عليه ابنه « خسرو » جاء بسبعائة من أنصار الثائر وأنفذ فيهم « الخوازيق » وصفهم صفّاً على امتداد الشوارع في لاهور ، وهو يذكر لنا في نشوة من السرور كم انقضى على هؤلاء الرجال من زمن حتى فاضت أرواحهم (١١١) ، وكان له حريم من ستة آلاف امرأة يرعين له حياته الجنسية (١١٢) لكنه فيما بعد انصرف إلى زوجة مفضلة ، هي « نورجهان » (*) ، التي ظفر بها بقتل زوجها ، وكان يسود حكومته عدل محايد لكنه قاس ؛ غير أنه إلى جانب ذلك قد أسرف في نفقاته إسرافاً أبهظ أمة كانت قد أصبحت أغنى أم الأرض طراً بفضل ما أبداه « أكبر » في سياسته لها من حكمة ، وما أسداه عليها أمنٌ طال أمده أعواماً كثيرة .

ولما دنا عهد « جهان كبير » من ختامه ، زاد الرجل انغماساً في خمره ، وأهمل واجباته الرسمية في الحكومة ، فكان من الطبيعي أن تنشأ الممرات الملء مكانه ، وحدث فعلاً سنة ١٦٢٢ أن حاول ابنه « جهان » أن يعتلي العرش ، ثم لما فاضت روح « جهان كبير » جاء « جهان » هذا مسرعاً من الدكن حيث كان مختفياً ، وأعلن نفسه إمبراطوراً ، وقتل كل إخوته ليضمن لنفسه راحة البال ؛ وقد ورث عن أبيه صفات الإسراف وصيق الصدر والقسوة ؛ فأخذت نفقات قصره والرواتب العالية التي كان يتقاضاها موظفوه الكثيرون تزداد نسبتها بالقياس إلى دخل الأمة التي كانت تنتجها لها صناعة مزدهرة وتجارة نافقة ؛ وبعد التسامح الديني الذي أبداه « أكبر » وعدم المبالاة التي

(*) معناها « نور العالم » وهي تسمى كذلك نور محل ومعناها « نور القصر » جهان جبر معناها « قاتع العالم » وشاه جهان بالطبع معناها « ملك العالم » .

أظهرها «جهان كير» جاء «جهان» فعاد إلى العقيدة الإسلامية ، واضطهد المسيحيين ، وراح يحطم أضرحة الهندوس تحطياً واسع النطاق لا يعرف إلى الرحمة سيلاً ،

وعوّض شاه جهان بعض نقائضه بسخائه لأصدقائه ، وكرمه للفقراء ، وبذوقه وتحمسه للفن مما حفزه إلى تزوين الهند بأجل فن معارى شهدته في تاريخها السابق كله ، ثم بإخلاصه لزوجته «ممتاز محل» — ومعناها «زينة القصر» — ولقد تزوج منها وهو في سن الحادية والعشرين ، بعد أن أنجب طفلين من خلية أخرى ، وأنجبت «ممتاز» لزوجها الذى لم يعرف الكمال أربعة عشر طفلاً في ثمانية عشر عاماً ، ثم قضت نحبها في سن التاسعة والثلاثين ، وهى تلد آخر هؤلاء الأبناء ، فأقام شاه «جهان» «تاج محل» وهو آية بلغت حد الكمال ، أقامه تجليداً لذكراها وذكرى خصوصيتها ، ثم انتكس بعدئذ إلى دعارة مخجلة (١١٣) ، وهذا القبر الذى هو أجل قبور الدنيا جميعاً ، إن هو إلا واحد من مائة آية فنية شيدها «جهان» ، خصوصاً ما شيده منها فى «أجرا» وفى «دهلى الجديدة» التى نمت تحت إشرافه ، وإن ما كلّفته هذه القصور من مال ، وما غرقت فيه حاشية القصر من بذخ ، وما استنفده «عرش الطاووس» من أحجار كريمة (*) ليدل بعض الدلالة على ما فرض على الناس فى سبيل ذلك من ضريبة جاءت على الهند خراباً ، ومع ذلك كله ، ورغم ما شهدته الهند لإبان عهد «شاه جهان» من مجاعة هى أسوأ ما مرّ بها فى تاريخها من مجاعات ، فقد كانت أعوامه الثلاثون التى قضاها فى الحكم بمثابة الأوج

(*) يتألف هذا العرش الذى تطلبت صناعته سبعة أعوام ، من جواهر ومعادن ثمينة وأحجار كريمة ، ولا شيء غير هذه ، فقوائمه الأربع من ذهب ، ويحمل سقمه المثل بالميناء اثنا عشر عموداً من الزمرد ، وعلى كل عمود طاووسان مغطيان بالجواهر ، وبين كل طاووسين شجرة يغطيها الماس والزمرد والياقوت واللازلى ، وبلغ مجموع التكاليف أكثر من سبعة ملايين ريال ، ولقد استولى «نادرشاه» على هذا العرش ونقله إلى فارس (١٧٣٩) وهناك أخذت أجزاؤه تنتزع شيئاً فشيئاً لتسد نفقات الأسرة المالكة فى فارس (١١٤) .

في ازدهار الهند وعلو مكانتها ، لقد كان هذا الملك الشامخ بأنفه حاكماً قديراً ، ولئن أهلك أنفساً كثيرة في حروبه الخارجية ، فقد هيا لبلاده جيلاً كاملاً من السلام ، كتب حاكم بريطانيا عظيم لمباي ، هو « مونستيوارت ليفنستون » يقول :

« إن من ينظر إلى الهند في حالتها الراهنة قد يميل إلى الظن بأن الكتاب الوطني إنما يسرفون في وصف ثراء البلاد قديماً ؛ لكن المدن المهجورة والقصور الخاوية والقنوات المسدودة التي لا تزال نراها ، بما هناك من خزانات كبرى وجسور في وسط الغابات ، والطرق المتهدمة والآبار ومحطات القوافل التي كانت على امتداد الطرق الملكية ؛ كل ذلك يؤيد شهادة الرحالة المعاصرين بحيث يميل بنا إلى العقيدة بأن هؤلاء المؤرخين كانوا يقيمون أقوالهم على سند صحيح » (١٥٩)

كان « جهان » قد بدأ حكمه بقتل إخوته ، لكن فاته أن يقتل أبناءه كذلك فكُتِبَ لأحد هؤلاء الأبناء أن يخلعه عن العرش وذلك هو « أورنجزيب » الذي أثار ثورة سنة ١٦٥٧ وجاء زاحفاً من الدكن ؛ فأمر الشاه — شأنه في هذا شأن داود — أمر قواده أن هزموا الجيش النائر على أن يقتلوا ابنه إن وجدوا إلى إنقاذ حياته من سبيل ؛ لكن « أورنجزيب » غلب جميع الجيوش التي أرسلت لمحاربتة ، وألقى القبض على أبيه وسجنه في « حصن أجرا » حيث لبث الملك المخلوع تسعة أعوام يعاني مشرّ العذاب ، لم يزره ابنه في سجنه قط ، ولم يكن في جواره من يراعه سوى ابنته المخلصة « جهانارا » ، وكان ينفق أيامه جالساً في برج الياسمين « مرسلًا بصره عَبْرَ « جنة » إلى حيث ترقد زوجته الحبيبة « ممتاز » في قبرها المزدان بالحواهر .

على أن هذا الابن الذي خلع أباه على هذا النحو القاسي ، من أعظم القديسين في تاريخ الإسلام ، بل ربما كان أمير الأباطرة المغول جميعاً بما كان يتفرد به من صفات ؛ فشيوخ الدين الذين تولوا تنشئته صبغوه بدين صبغاً حتى لقد فكر هذا الأمير الشاب يوماً في أن ينفذ يده من الإمبراطورية

بل من العالم كله ، ليعتزل الدنيا راهباً متعبداً ؛ ولبت حياته كلها - رغم طغيانه ودهاء سياسته وتوهمه بأن الأخلاق لا تكون إلا في مذهبه الديني - لبت حياته كلها رغم ذلك مسلماً ورعاً ، يقيم الصلاة وينفق فيها وقتاً طويلاً ، ويحفظ القرآن كله ، ويجاهد في قتال الكفار ؛ وما أكثر ما قضى من ساعات يومه في عبادته ، وما قضى من أيام حياته صائماً ؛ وكان في معظم الأحيان يخلص في أداء شعائره دينه لإخلاصه في الدعوة إليها ؛ نعم لقد كان في السياسة بارداً يقدر عواقب الأمور تقديراً دقيقاً ، وله قدرة على الكذب الماهر في سهل بلاده ورببه ؛ لكنه مع ذلك كان أقل المغول قسوة وألطفهم مزاجاً ؛ قل القتل في عهده ، وكاد يستغنى عن اصطناع العقاب في محاكمة المجرمين ؛ وكانت شخصيته متسقة الجوانب فتواضع في عزة وصبر في وجه المعتدى ، وهدوء نفس في أوقات المحنة ؛ وامتنع عن كل ما يجرمه دينه من ألوان الطعام والشراب وأسباب الترف امتناعاً كان يرقبه فيه ضميره ؛ وعلى الرغم من براعته في عزف الموسيقى ، ألقع عنها لأنها ضرب من اللذة الحسية والظاهر أنه نفض ما صمم عليه وهو ألا ينفق على نفسه إلا ما كسبت يده بالعمل^(١١٦) فكأنه كان بمثابة القديس أوغسطين أجلس على العرش .

كان « شاه جهان » قد خصص نصف دخله لترقية العبادة وغيرها من الفنون ، أما « أورنجزيب » فلم يعبأ بالفنون ، وهدم ما فيها من آثار « الكفر » مدفوعاً بتعصب ديني ساذج ، وظل خلال نصف القرن الذي حكم البلاد فيه ، يحارب في سبيل نحو الديانات كلها من الهند إلا دياناته ؛ وأمر عماله في الأقاليم وغيرهم من أتباعه أن يقوضوا كل المعابد التي تتبع الهندوس أو المسيحيين ، وأن يحطموا الأصنام جميعاً ، وأن يغلقوا مدارس الهندوس بغير استثناء ، فكان من جراء ذلك أنه في عام واحد (١٦٧٩ - ٨٠) هدم ستة وستين معبداً في « عنبر » وحدها ، وثلاثة وستين معبداً في « شيتور » ، ومائة وثلاثة وعشرين معبداً في « أودايبور »^(١١٧) وأقام مسجداً إسلامياً^(١١٨) في مكان

معبد كان قائماً في بنارس وكان موضع قدسية خاصة عند الهندوس ، بغية الإساءة المتعمدة إليهم ، وحرم إقامة الشعائر الهندوسية علناً ، وفرض ضريبة فادحة على كل هندي لم يعتنق الإسلام^(١١٩) ، فكان من نتيجة هذا التعصب الديني أن عربت ألوف المعابد التي كان يتمثل في بنائها ، أو تحتوى داخل جدرانها فنون الهند مدى ألف عام ، فيستحيل علينا اليوم إذا ما أرسلنا الأبصار في جنبات الهند ، أن نعلم شيئاً مما كان لها من جلال وجمال .

استطاع «أورنجزيب» أن يحول حفنة من جناء الهندوسيين إلى الإسلام لكنه حطم أسرته وبلاده معاً ، واثن عده بعض المسلمين على أنه من القديسين ، فقد عده ملايين العشب الهندي الذي أحرست ألسنتهم وأرعبت قلوبهم ، شيطاناً رجماً ، وفروا من جبابة ضرائبه وتضرعوا إلى الله داعين له بالموت ، نعم. بلغت الإمبراطورية المغولية في الهند أثناء حكمه أوج رفعتها ، إذ امتدت رقعتها إلى بطاح الدكن ، لكنها كانت قوية لا تقيم أساسها على حب الشعب ، وكان لا بد لها أن تنهار عند أول لمسة معادية قوية ، حتى لقد بدأ الإمبراطور نفسه في أواخر سنيه يتبين أنه قد جلب الدمار إلى تراث آبائه بورعه الضيق الأفق ، وإن ما كتبه في فراش موته من خطابات ، ليُعدّ وثائق تساق لمأساتها ، يقول فيها :

«لست أدري من أنا ، ولا إلى أين يكون مصيرى ولا أعلم ماذا عساه أن يصيب هذا الآثم المملوء بالذنوب ... لقد انقضت أعوامى بغير غناء ، كان الله ماثلاً في قلبي ، لكن عيني المظلمتين لم يشهدا نوره .. ليس لي في المستقبل رجاء ، لقد ذهبت عني الحمى ، لكن لم يعد لي من الجسد إلا إهابه لقد كنت كبير الإثم ولست أدري أى عذاب أنا ملاقيه وعليك سلام الله^(١٢٠) .

وأمر قبل موته أن تكون جنازته بسيطة إلى حد الزهد ، وألا ينفق في كنفه إلا الروبيات الأربع التي كسبها بحياكة الطواقى ، وأن يغطي نعشه بقطعة

من « الخيش » الساذج ؛ وترك للفقراء ثلاثمائة روبية كسبها بنسخه صورة من القرآن (١٢١) ، ومات وعمره تسعة وثمانون عاماً ، بعد أن عُمر على الأرض أمداً أكثر جداً مما أراد له أهل الأرض أن يعيش .

ولم تمض بعد موته سبعة عشر عاماً حتى تحطمت إمبراطوريته إرباً إرباً ؛ وكان ما كسبه « أكبر » بحكمته من مناصرة الناس للحكومة ، قد أضاعه « جهان كير » بقسوته ، و « جهان » بإسرافه و « أورنجزيب » بتعصبه ؛ وكانت الأقلية المسلمة قد أنهدمت قواها بحرارة الهند ، وفقدت النخوة العسكرية والقوة الجسدية التي كانت لها أيام شبابها ، ولم تأت إليها حملات جديدة من الشمال تشد أزرقواها المنهارة ، ثم حدث في الوقت نفسه أن بعثت جزيرة صغيرة نائية في الغرب بطائفة من تجارها لتحصد ما في الهند من كنوز ، ولم تلبث بعدئذ أن أرسلت مدافعها لتستولى على هذه الإمبراطورية الفسيحة الأرجاء ، التي تعاون فيها الهندوس والمسلمون على بنيان حضارة من حضارات التاريخ الكبرى .

الباب السابع عشر

حياة الشعب (*)

الفصل الأول

منتجو الثروة

البداية في الغابة - الزراعة - التعدين - الصناعات اليدوية -
التجارة - المسال - الضرائب - الهجمات - الفقر والفنى

لم تلتق تربة الهند بذور المدنية عن رضى ، فقد كان شطر عظيم منها تغطيته الغابات التى تسكنها وتندود عنها سباع ونمور وفيلة وثعابين وغيرها من الكائنات الفردية غير الاجتماعية التى تزدرى المدنية على مذهب روسو ، فقام صراع حيوى لانتزاع الأرض من هذه الأعداء ، ودام الصراع متخفياً وراء ستار الحركات الاقتصادية والسياسية جميعاً ، فقد كان « أكبر » يصيد النور بالقرب من « ماثوره » ويمسك بالفيلة المتوحشة فى أماكن كثيرة تخلو منها اليوم خلوا تاماً ، وقد كنت تصادف الأسد إبان العصور الفيدية أينما سرت فى الشمال الغربى من الهند أو فى أجزائها الوسطى ، أما اليوم فلا يكاد يوجد فى شبه الجزيرة كلها ، ولكن الثعبان وصنوف الحشرات لا تزال هناك ماضية فى حربها ، وفى سنة ١٩٢٦ فتكت الحيوانات المفترسة من الهنود بما يقرب من ألفين (من بين هؤلاء ٨٧٥ قتلهم النور الضارية فى أرجاء البلاد ، أما سم الأفاعى فقد أودى بعشرين ألفاً من الهنود ذلك العام (١) .

(*) ينطبق التحليل الآتى إلى حد كبير جداً على الهند بعد عصر الفيدا وقبل الحكم البريطانى ؛ وليذكر القارئ أن الهند اليوم فى تغير دائم ، وأن الظلم والأخلاق وأساليب العيش التى كانت تميزها فيما مضى ، قد تكون فى طريقها إلى الزوال اليوم .

ولما خلصت الأرض على مر الزمن من الكواسر ، تحولت إلى حقول .
 يزرع فيها الأرز والقطاني والذرة والخضر والفواكه ؛ فلقد رصبت الكثرة
 الغالبة من السكان خلال الشطر الأعظم من تاريخ الهند يعيش متواضع قواه
 هذه الأغذية الطبيعية ، وكانوا يحفظون اللحم والسّمك والطيور لطائفى
 المنبوذين والأغنياء^(*) ، ولكى يعملوا طعامهم أشهى - أوروبما أرادوا
 معونة أفروديت^(٣) - زرعوا وأكلوا مقداراً غير مألوف فى سائر البلاد
 من التوابل ، مثل البهار الهندى والزنجبيل والقرنفل والقرفة ، ولقد صادفت
 هذه التوابل تقديراً عظيماً عند الأوروبيين حتى لقد انطلقوا فى البحار سعياً
 وراءها فوقعوا على نصف الكرة الأرضية الذى كان مجهولاً ، مع أننا جميعاً
 نظن أن أمريكا قد كشفت لتكون للحب مسرحاً ، كانت الأرض فى العصور
 القيدية ملكاً للشعب فى الهند^(٤) ومنذ أيام « شاندراجوبتا »وريا أصبح
 العرف بين الملوك أن يطالبوا لأنفسهم بملكية الأرض كلها ، ثم يؤجرونها
 للزراع مقابل أجر وضريبة يدفعان كل عام^(٥) وكان الرى فى العادة من
 واجبات الحكومة ، ولقد ظل أحد السدود التى شيدها « شاندراجوبتا »
 حتى سنة ١٥٠ ميلادية ، ولا تزال نشاهد آثار القنوات القديمة فى شتى أرجاء
 الهند ، كما نشاهد آثار البحيرة التى احتقرها احتقاراً « راج سنج » - راجپوت
 رانا فى موار - لتكون خزاناً لمياه الرى (١٦٦١) وأحاطها بحائط من المرمر
 طوله اثنا عشر ميلاً^(٧) .

والظاهر أن قد كان الهنود أول شعب استنجم الذهب^(٨) فيحدثنا
 هيرودوت^(٩) والمجسطى^(١٠) عن « النمل الكبير الذى يحفر الأرض طلباً
 للذهب ، وهو أصغر قليلاً فى حجمه من الكلاب ؛ لكنه أكبر من الثعالب »
 وقد عاون هذا النمل عمال المناجم فى إخراجهم للذهب ، وذلك حين يخذش

(*) كانت فيجايانا تاجار شقوداً فى القناعة ، لأن أهلها كانوا يأكلون لحوم الطير والحيوان
 (ويحرمون منها الثيرة والأبقار) كما يأكلون الصب والقران والقطط^(٤) .

الرميل فيظهر الذهب الدفين (*) ولقد كانت الهند مصدراً لكثير من الذهب الذى استخدم فى إمبراطورية فاوس فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كذلك استنجمت هناك الفضة والنحاس والرصاص والقصدير والزنك والحديد .— وكان استنجام الحديد فى وقت باكر من التاريخ إذ كان فى سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد (١١) ؛ وارتقت صناعة طرق الحديد وصبه فى الهند قبل ظهورها المعروف لنا فى أوروبا بزمان طويل ؛ فمثلاً أقام « فكرياماديتيا » (حوالى سنة ٣٨٠ ميلادية) فى دلهى عموداً من حديد لا يزال محتفظاً بريقه حتى اليوم ، بعد أن انقضى عليه خمسة عشر قرناً ؛ ولا يزال سراًحتفاظه بريقه من عوامل الصدا والتآكل ، الذى يرجع إلى نوع المعدن ذاته أو إلى طريقة طرقه وصبه ، لا يزال ذلك لغزاً يحير علم المعادن الحديث (١٢) ؛ وقد كان صهر الحديد فى أفران صغيرة توقد بالفحم من كبرى صناعات الهند قبل الغزو الأوروبى لتلك البلاد (١٣) لكن هذه الصناعة الهندية لم تصمد لمقاومة مثيلتها فى أوروبا ، لأن الثورة الصناعية فى أوروبا علمتها كيف تؤدى هذه الصناعة بتفقات قليلة وعلى نطاق واسع ، ولم يعد الناس من جديد إلى استغلال الموارد المعدنية الغنية فى الهند واستكشافها إلا فى يومنا هذا (١٤) .

وظهرت زراعة القطن فى الهند فى عصر سابق لظهوره فى أى بلد آخر ، والأرجح أنه كان ينسج قماشاً فى « موهنجو دارو » (١٥) يقول هيرودوت : « نحص هو أقدم ما بين أيدينا من مراجع عن القطن ، يقول فى جهل ممنوع : « وهناك أشجار حوشية تثمر الصوف بدل الفاكهة ، وصوفها يفوق صوف الأغنام جودة وجمالاً ؛ ويصنع الهنود ثيابهم من هذه الأشجار » (١٦) ، فلما شن الرومان حروبهم فى الشرق الأدنى ؛ عرفوا هذا « الصوف » الذى تثمره الأشجار (١٧) ؛ وروى لنا الرحالة العرب الذين زاروا الهند فى القرن التاسع بأنه « فى هذه البلاد يصنع الناس أثواباً يبلغون بها درجة من الكمال لا تصادف

(*) لسا ندرى ما قصة هذا القمل ، لكن الأرجح عندنا أن المقصود حيوانات آكلة للسل ، لا القمل ذاته .

لها مثيلاً في أى مكان آخر — فهى من الحياكة والغزل على درجة من الرقة تسمح لك أن تُنفذ الثوب من خاتم متوسط الحجم» (١٨) ، ونقل العرب في العصر الوسيط هذا الفن عن الهند ، ومن الكلمة العربية «قطن» أخذنا نحن كلمتنا الإنجليزية (١٩) وكلمة «موسلين» أطلقت بادئ ذي بدء على الغزل الرقيق الذى كان يصنع فى الموصل على غرار النماذج الهندية ، وكذلك كلمة «كالكو» (أى البَفِشَّة) أطلقت على مسماها لأن هذا الصنف من القماش جاءنا لأول مرة (١٦٣١) من مدينة كلكتا الواقعة على شواطئ الهند الجنوبية الغربية ؛ ويحدثنا «ماركوپولو» عن «جوجارات» فى سنة ١٢٩٣ ميلادية فيقول : «لأنهم هنا يطرزون بالوشى على نحو من الدقة لا يبلغه أى بلد من بلاد العالم» (٢٠) وما تزال «شيلان» كشمير و «سجاجيد» الهند شاهدة حتى اليوم على براعة النسيج الهندى من حيث حبك الديباجة وتصميم الزخارف (*) ، على أن النسيج لا يعدو أن يكون واحداً من صناعات يدوية كثيرة فى الهند ، والنساجون إن هم إلا فئة واحدة من فئات الصناعة والتجارة التى أشرفت على تنظيم الصناعة فى الهند وإخضاعها لقواعد وأصول ، ونظرت أوروبا إلى الهنود نظرتها إلى الحبراء فى كل ضروب الصناعة اليدوية تقريباً — صناعة الخشب وصناعة العاج وصناعة المعادن وتبييض القماش والصباغة والديغ وصناعة الصابون ونفخ الزجاج والبارود والصواريخ النارية والأسمنت ؛ وغيرها (٢١) واستوردت الصين من الهند مناظر سنة ١٢٦٠ ميلادية ويصف لنا ، «برتبيه» الرحالة الذى جاب الهند فى القرن السابع عشر يصف لنا الهند بأنها تطنُّ بأصوات الصناعة طنيناً ؛ وكذلك رأى «فيتشى» سنة ١٥٨٥ أسطولا من مائة وثمانين مركباً تحمل متنوعات شتى من السلع على نهر جمنا .

(*) راجع السجادة الحمراء التى ترجع إلى القرن السابع عشر فى الهند ، واتى أهدها

مستر ج . ب مورجن لمتحف الفن العاصمى (غرفة د ٣)

وازدهرت التجارة الداخلية ، حتى لقد كانت جوانب الطرقات - وما تزال - أسواقاً للبيع والشراء ؛ أما تجارة الهند الخارجية فهي من القدم مثل تاريخها^(٢٢) فهناك آثار وجدناها في سومرو في مصر تدل على تبادل تجارى بين هذين القطرين والهند ، في عهد ليس أحدث تاريخاً من سنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد^(٢٣) ؛ وازدهرت التجارة بين بابل والهند عن طريق الخليج الفارسى بين عامى ٧٠٠ ء ٨٠٠ قبل الميلاد ؛ ومن يدرى فعل « العاج والقردة والطواويس » التى جاء بها سليمان ، إنما جاءت من المورد نفسه وعن نفس الطريق ؛ وأخذت سفن الهند تشق البحار إلى بورما والصين في عهد « شاندرأ جويتا » وازدحمت أسواق الهند « الدراقيدية » بالتجار اليونان الذين أطلق عليهم الهنود اسم « ياغانا » (أى الآيونيين) ، وكان ذلك في القرون التى سبقت والتى لحقت مولد المسيح^(٢٤) ؛ وكذلك اعتمدت روما في أيام ترفها المادى ، على الهند في استيراد التوابل والعطور والدهون ، ودفعت أثماناً عالية فيما ابتاعته من الهند من حرير ووشى وموصلى وأثواب الذهب ، حتى لقد اتهم « بلنى » روما بالإسراف لأنها كانت تنفق كل عام خمسة ملايين دولار على ما تستورده من الهند من أسباب الترف ؛ وكانت روما تستعين كذلك بالفهود والنور والفيلة التى تأتى بها من الهند ، على إقامة ألعالمية في المصارعة ، وتأدية طقوس القرابين عند الكولوسيوم^(٢٥) ؛ وما حاربت روما الحرب البارثية إلا ليظل لها طريق التجارة إلى الهند مفتوحاً ؛ ثم حدث في القرن السابع أن استولى العرب على فارس ومصر ، ومنذ ذلك الحين أخذت التجارة بين أوروبا وآسيا تمر خلال أيدي المسلمين ، ومن ثم قامت الحروب الصليبية ، وظهر كولمبس ، وانتعشت التجارة الخارجية من جديد في ظل المغول ؛ ولهذا ازدهرت بالغنى مدينة البندقية ومدينة جنوا وغيرهما من المدن الإيطالية ، بسبب قيامها بما تقوم به الموانئ للتجارة الأوروبية مع الهند والشرق ؛ وإن النهضة الأوروبية لتدين للثروة التى جاءت بها هذه التجارة ، أكثر مما تدين للمخطوطات التى جاء بها اليونان إلى إيطاليا ؛ وكان

«لأكبر» إدارة بحرية تشرف على بناء السفن وتنظم حركة الملاحة في المحيطات ،فاشتهرت موانئ بنغال والسند ببناء السفن ، وبلغت تلك الموانئ بهذه الصناعة حداً من الإنفاق حداً بسلطان القسطنطينية أن يصنع سفنه هناك بدل صناعتها في الإسكندرية ، لقلّة النفقات هناك ؛ بل إن «شركة الهند الشرقية» ذاتها بنت كثيراً من سفنها في موانئ البنغال (٣٦) .

واستغرق تطور النقد الضروري لتيسير هذه التجارة عدة قرون ؛ ففي أيام بوذا كانت قطع النقد مستطيلة الشكل غليظة الصنعة ، وكانت تصدرها سلطات اقتصادية وسياسية مختلفة ، ولم تصل إلى الهند مرحلة النقد الذي تضمن الحكومة قيمته إلا في القرن الرابع قبل الميلاد ، بتأثير فارس واليونان (٣٧) فأصدر «شرشاه» قطعاً نقدية جميلة الشكل من النحاس والفضة والذهب ، جعل الروبية العملة الأساسية في أرجاء المملكة (٣٨) .

وفي عهد «أكبر» و «جهان كبر» كانت قطع النقود في الهند أرقى من مثيلاتها في أية دولة أوربية حديثة من حيث تصميم شكلها من الوجهة الفنية ، ووصفها معدنها (٣٩) ، وكما كانت الحال في أوروبا في العصور الوسطى ، كذلك كانت في الهند في تلك العصور ، من أن نمو الصناعة والتجارة قد عاقت ههنا .وهناك كراهة دينية للربا .

يقول المجسطى : « إن الهنود لا يقرضون مالم بالربا ولا هم يعرفون كيف يقرضون ؛ وإنه لما يجافى الأوضاع المقررة عند الهنود أن يقرف الخطأ في حق غيره أو أن يحتمل الإيذاء من غيره ، ولهذا تراهم لا يرمون عقوداً ولا يطلبون الضمانات (٣٠) » :

فإذا ما عجز الهنود عن استغلال ثما ادخره في مشروعاته التي يقوم بها بنفسه ، آثر أن يخفيه أو أن يشتري به جواهر لكونها ثروة يسهل إخفاؤها (٣١) ، ولعل عجزهم هذا عن اصطناع نظام ييسر القروض كان مما عاون «الثورة الصناعية» أن تمهيد سبيل السيطرة الأوروبية على آسيا ؛ ومع ذلك فعلى الرغم

من كراهة البراهمة للاقتراض ، أخذت عمليات الاقتراض تزداد شيئاً فشيئاً ، وكانت نسبة الربح تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية التي ينتمى إليها المقترض من اثني عشرة إلى ستين في المائة ، وكان المتوسط في جملته عشرين في المائة (٣٣) ، ولم يكن الإفلاس يتخذ وسيلة لتصفية الديون ، وإذا مات متدين عن دين ، كان على أبنائه وأبناء أبنائه إلى الجيل السادس أن ينوبوا عنه في الوفاء بذلك الدين (٣٣) :

وفرضت ضرائب باهظة على الزراعة والتجارة تدعياً لأركان الحكومة ، وكان على الفلاح أن يتنازل من محصوله عن مقدار يتراوح بين سدسه ونصفه ، وكذلك فرضت ضرائب كثيرة على تبادل السلع وإنتاجها كما كانت الحال في أوروبا في عصورها الوسطى ، وفي أوروبا في عصرنا القاتم (٣٤) ، وجاء « أكبر » فرفع ضريبة الأراضي إلى ثلث المحصول ، لكنه لقاء ذلك ألغى كل صنوف الضرائب الأخرى (٣٥) ، ولئن كانت هذه الضريبة على الأرض باهظة ، إلا أن من حسناتها أنها كانت ترتفع مع ازدهار المحصول وتهدأ مع الأزمات ، وإذا ما أصيبت البلاد بمجاعة ، فقد كان الفقراء — على الأقل — يموتون دون أن تفرض عليهم الضرائب ، ولم تخلُ البلاد من سنى المجاعة حتى في أيام « أكبر » ذات الرخاء (١٥٩٥-٨) ، والظاهر أن مجاعة سنة ١٥٥٦ أدت بالناس إلى أكل اللحوم البشرية وإلى الخراب الشامل ، إذ كانت الطرق رديئة والمواصلات بطيئة الحركة ، فلم يكن يسيراً على فائض منطقة من المناطق أن يطعم أخرى مما أصيب بالقحط .

وكما هي الحال في كل أرجاء العالم ، كان في الهند إذ ذاك تفاوت واسع بين الفقر والغنى ، ولكنه لم يبلغ ما يبلغه اليوم في الهند وأمريكا ، ففي أسفل السلم كانت هناك أقلية صغيرة من العبيد ، ويتأوهم صعوداً فئة « الشودرا » الذين لم يكونوا عبيداً بقدر ما كانوا مأجورين على عملهم ، ولو أن منزلتهم الاجتماعية كأجراء ، كانت تورث ، كما هي الحال في سائر المنازل الاجتماعية

بين الهنود ؛ وكان الفقر الذى وصفه « الأب ديوتا » (١٨٢٠) (٣٦) نتيجة الخمسين عاماً من الفوضى السياسية ؛ ولو أن حالة الشعب فى ظل المغول كانت مزدهرة نسبياً (٣٧) ، فلئن كانت الأجور متواضعة تتراوح بين ما يساوى ثلاث سنتات (السنت عملة أمريكية تساوى أربع مايمات) وتسعاً كل يوم فى عهد « أكبر » إلا أن الأثمان كانت بخسة بما يقابل تلك الأجور القليلة ؛ فى سنة ١٦٠٠ كانت الروبية (وهى تساوى فى المتوسط ٣٢.٥ سنت) تشتري ١٩٤ رطلاً من القمح أو ٢٨٧ رطلاً من الشعير ؛ وأما فى سنة ١٩٠١ فلم تكن الروبية تشتري إلا ٢٩ رطلاً من القمح أو ٤٤ رطلاً من الشعير (٣٨) ؛ ولقد وصّفَ الحالة إنجليزى سكن الهند سنة ١٦١٦ فوصف « وفرة المواد كلها » بأنها « وفرة عظيمة جداً فى طول البلاد وعرضها » .

ثم أضاف إلى ذلك قوله : « إن كل إنسان هناك فى مستطاعه أن يجد زاده من الخبز فى وفرة لا تعرف قمحاً » (٣٩) . وقال إنجليزى آخر طاف بالهند فى القرن السابع عشر : « إن نفقاته كانت تبلغ فى المتوسط أربع سنتات كل يوم » (٤٠) .

بلغت ثروة البلاد ذروتها فى عهد « شاندرأ جويتا موريا » و« شاه جهان » فقد ضربت الأمثال فى أرجاء العالم كله بثروة الهند فى ظل ملوك « جويتا » ؛ وصور « يولان شوانج » مدينة هندية بقوله إنها جميلة تزينا الحدائق وأحواض الماء ، ومعاهد الآداب والفنون ، « وسكانها من ذوى اليسار وبينهم أسرٌ على ثراء عظيم ؛ وتكثر بالمدينة الفاكهة والأزهار ... وللناس مظهر رقيق يلبسون أردية الحرير اللامعة ، وحديثهم ... واضح يوحى بالمعاني ، وهم منقسمون نصفين متعادلين ، نصف يتبع الأرثوذكسية فى الدين ، ونصف آخر يمتثل هذه الرجعية الدينية » (٤١) ، ويقول « إلفينستون » : « إن الممالك الهندية التى ثل المسلمون عروشها كانت من الثراء بحيث كل المؤرخون عن ذكر ما غنمه الغزاة هناك من جواهر هائلة المقدار ونقود كثيرة » (٤٢) ، ووصف « نيكولو » كونتى « ضفاف الكنج (حوالى سنة ١٤٢٠) فقال إنها تمتلئ بصف من

المدن الزاهرة واحدة في إثر أخرى ، وكلها حسن التخطيط غنى بالحدائق
والهساتين والفضة والذهب والتجارة والصناعة^(٤٣) ؛ وكانت خزانة «شاه جهان»
مفعمة بما فيها حتى لقد احتفر تحت الأرض غرفتين قويتين ، سعة كل
منهما ١٥٠,٠٠٠ قدما مكعبة ، وتكاد تمتلئ بالفضة والذهب^(٤٤) ويقول
« فنسنت سميث » : « إن الشواهد المعاصرة لذلك الزمن لتقطع باليقين الذي
لا يعرف الشك أن سكان الحضرة الذين كانوا يسكنون أهم المدن ، كانوا
من ذوى اليسار »^(٤٥) ، ووصف الرحالة مدينتي « أجرا » و « فتحبور سكري »
بأن كلا منهما أعظم من لندن وأعرض منها ثراء^(٤٦) ؛ ولقد ألقى « أنكتيل
دوبرون » نفسه حين طاف بأقاليم « الماهاراتا » سنة ١٧٦٠ وسط العصر
الذهبي ببساطته وسعاده ... فقد كان الناس باسمين أقوياء في صحة جيدة^(٤٧) ،
وزار « كلايف » مرشد أباد سنة ١٧٥٩ فقال إن تلك العاصمة القديمة للبنغال
تساوى لندن التي عرفها في عصره مساحة وعدد سكان و ثراء ، وفيها من
القصور ما لا تقاس إليه قصور أوروبا . ومن الأغنياء رجال لا يدنو منهم
غنى في لندن^(٤٨) ، ويقول « كلايف » : كانت الهند قطراً لا ينفد ثراؤه^(٤٩) ،
ولقد حاكمه مجلس النواب على الإسراف في الأموال التي اغتصبها لنفسه ،
فدافع كلايف عن نفسه في براعة ، إذ جعل يصفى الغنى الذي وجد نفسه
محاطاً به في الهند — فمدن غنية تعرض عليه أى مبالغ أراد لينجسها من فوضى
النهب ، وأغنياء يفتحون له أسراها تكدس فيها الذهب والجواهر أكداً
أكداً ليأخذ منها ما أراد ، ثم ختم دفاعه قائلاً : « لأننى في هذه اللحظة أقف
هاهنا دهشاً كيف قنعت بالقليل الذى أخذت »^(٥٠) .

الفصل الثاني

تنظيم المجتمع

الملكية - القانون - تشريع مانو - تطور نظام
الطقات - نشأة الدرامة - امتيازاتهم ونفوذهم -
واجباتهم - دفاع عن نظام الطقات

لما كانت الطرق رديئة والمواصلات عسيرة ، كان غزو الهند أبسر من حكمها ؛ فلقد حتمت طبيعة سطحها أن تظل هذه البلاد الشبيهة بأن تكون قارة بأسرها ، خليطاً من دويلات مستقل بعضها عن بعض ، حتى جاءت السكك الحديدية فوصلت ما تفرق من أجزائها ؛ وفي مثل هذه الظروف لا يمكن للحكومة أن تضمن لنفسها البقاء إلا بجيش قوى ؛ ولما كان الجيش بحاجة إلى قائد مستبد رأى ليحكمه بكلمة منه دون التأثير بفصاحة الكلام. يقول غيره في شئون السياسة ، فإن صورة الحكومة التي تكونت في الهند هي الملكية بطبيعة الحال ؛ ولقد تمتع الناس بتقدير كبير من الحرية في ظل الأسرات الحاكمة الوطنية ، وذلك من جهة يرجع إلى الاستقلال الذاتي الذي كانت تتمتع به القرى في الريف ونقابات العمال في المدن ، كما يرجع من جهة أخرى إلى القيود التي فرضتها الطبقة الارستقراطية البرهمية على سلطة الملك (٥١) ؛ وإنك لتجد في قوانين « مانو » تعبيراً عن الأفكار الرئيسية في الهند عن الملكية ، على الرغم من أن تلك القوانين أقرب إلى التشريع الخلقى منها إلى التشريع القانوني لأوضاع الحياة الجارية ؛ فعندهم أن الملكية ينبغي أن تكون قوية الشكيمة في حياد ، وأن ترعى مصالح الناس رعاية الوالد لولده (٥٢) ؛ غير أن الحكام المسلمين كانوا أقل مبالاة من أسلافهم الهنود بهذه المثل العليا وهذه القيود ، لأنهم كانوا أقلية فاتحة ، فأقامت حكمها صراحة على تفوقها العسكري ؛ فيقول مؤرخ مسلم في وضوح جميل : إن

الجيش هو عدة الحكومة وعتادها (٥٢) ، وقد كان « أكبر » ، شذوذاً في هؤلاء الحكام المسلمين ، لأنه اعتمد قبل كل شيء على رضى الشعب لازدهاره ، تحت حكومته المستبدة في اعتدال ورحمة ؛ ولعل حكومته في ظروفها كانت خير حكومة يمكن قيامها ؛ وأهم عيوبها - كما أسلفنا - هو اعتمادها على شخصية الملك ، لأن السلطة العليا المتركزة في يد الحاكم كانت خيراً في عهد « أكبر » لكنها كانت شراً مستطيراً في عهد « أورنجزيب » ؛ ولما كان الحكام الأفغان والمغول قد ارتفعوا إلى ساطنهم بالعنف ، فقد كانوا دائماً عرضة إلى الهبوط عن ساطنهم بالاغتيال ، وكادت الحروب التي تُشن ليحل ملك مكان آخر ، تكلف من النفقات ما تكلفه الانتخابات في عصرنا الحديث ، ولو أن تلك الحروب لم تكن عقبة في سبيل اطراد الحياة الاقتصادية كما هي الحال مع انتخاباتنا اليوم (*) .

لم يكن القانون في ظل الحكام المسلمين لإرادة الإمبراطور أو السلطان ، أما في ظل الملوك الهنود فقد كان مزيجاً مضطرباً من الأوامر الملكية ومن تقاليد القرى وقواعد الطبقات وكان الذى يتولى القضاء رئيس

(*) إن قصة اغتيال ناصر الدين لأبيه غياث الدين سلطان دلى بالسم (١٥٠١) توضح المكرة الإسلامية عن الاستيلاء على العرش بطريقة سلمية ، وها هو ذا « جهان كير » الذى لم يدخر وماً في إنزال أبيه « أكبر » عن عرشه ، ينص القصة :

« وبعد ذلك ذهب إلى البناء الذى يحتوى على أضرحة الحكام الخالبيين ، وكان بينهما قبر ناصر الدين الذى وصم وصمة العار إلى الأبد ، فكلنا يعرف أن هذا المنكود قد ارتقى إلى العرش باغتيال أبيه « فجرعه السم مرتين ، واستطاع أبوه في كلتا الحالتين أن يظهر آثار السم بترقاد. كان يحمله على ذراعه ؛ وفى المرة الثالثة مزج الإبن قطرات السم بكوب من الشراب وقدمه إلى أبيه بنفسه ... ولما كان أبوه يعلم ما يبذله ابنه من جهود في سبيل التخلص منه ، فقد نزع عن ذراعه القيمة وقذف بها أمامه » ثم أدار وجهه في خضوع وخشوع إلى عرش الخالق وقال :

اللهم إني قد بلغت من العمر ثمانين عاماً أنفقتها في ازدهار وسعادة لم يتمتع بها ملك قبلى . ولما كانت هذه آخر لحظات حياتي ، فأضرع إليك اللهم ألا تحول بين ناصر وبين قتلى ، وأن تعد مرقى أمراً من أمرك فلا تنقم لى منه » ؛ وبعد أن فاه بهذه الكلمات جرع ذلك الكوب من الشراب المسموم بجرعة واحدة وأسلم روحه إلى ربه .

ويضيف « جهان كير » الفاضل إلى ذلك قوله . « ولما ذهت إلى قبره (أى قبر ناصر) ، زكلمته عدة ركلات » (٥٤) م

الأسرة ، أو رئيس القرية ، أو شيوخ الطبقة ، أو محكمة النقابة ، أو مدير الإقليم أو وزير الملك أو الملك نفسه^(٥٥) على أن المحاكمة كانت سريعة الإجراء سريعة الحكم ، ولم تعرف البلاد نظام المحاماة في القضايا على أيدي رجال القانون إلا بعد قدوم البريطانيين^(٥٦) وكان التعذيب مألوفاً في عهود الأسرات الحاكمة كلها حتى ألغاه « فيروز شاه »^(٥٧) والموت هو العقوبة في عدد كبير جداً من الجرائم ، فقد كانوا يعاقبون به سرقة المنازل وإنلاف أملاك الملك الخاصة ، أو السرقة على النطاق الذي نراه اليوم يجعل من السارق عموداً من عمدان المجتمع وكانت سائر ألوان العقاب قاسية تشمل بين أنواعها بتر الأيدي والأقدام والأنوف والأذان وفتق العين وصب الرصاص المصهور في الحلق وتمشيم عظام الأيدي والأقدام بمطرقة خشبية وإحراق الجسم بالنار وإنفاذ المسامير في الكفوف والأقدام والصدور ، وقطع أعصاب المفاصل ونشر الناس بمناشير الخشب ثم قطع جسامهم أجزاء وإنفاذ القضبان المسنونة فيهم وشيئهم على النار أحياء وقذفهم تحت أقدام الفيلة لتدقهم دقاً حتى يموتوا أو رميهم فريسة للكلاب المتوحشة الجائعة^{(٥٨)(*)} .

ولم يكن هناك تشريع قانوني واحد يشتمل الهند بأسرها ، فكان يحل محل القانون في شئون الحياة اليومية ما يسمونه « دارماشاسترا » أي النصوص العرفية التي تفصل ما للطبقات من نظم وواجبات ، والذي كتب هذه النصوص رجال من البراهمة ، كتبوها من وجهة نظر برهمية خالصة ، وأقدم هذه النصوص ما يسمى « بتشريع مانو » ، ومانو هذا هو السلف الأسطوري الذي تسلسلت عنه جماعة المانوية (أو مدرستها الفكرية) المؤلفة من براهمة بالقرب من دلهي ؛ وقد صورته هذه النصوص ابناً لله يثلي القوانين من براهما نفسه^(٥٩) وهذا التشريع مؤلف من ٢٦٨٥ بيتاً من الشعر ، كانوا يرجعونه إلى سنة ١٢٩٠ قبل الميلاد . لكن الباحثين اليوم يردونه إلى القرون الأولى بعد ميلاد المسيح^(٦٠)

(*) وتجد في كتاب ديوا ص ٦٥٩ أنواعاً من العقاب أدق من هذه في إظهار روح الشر .

ولقد أريد بهذا التشريع بادی الأمر أن يكون بمثابة الدليل أو الكتاب الصغير الذى يرشد براهمة المائوية هؤلاء إلى أوضاع السلوك الصحيح ، لكنه أخذ على التدريج يتطور فيصبح تشريعاً يحدّد قواعد السلوك للمجتمع الهندى كله ، وعلى الرغم من أن ملوك المسلمين لم يعترفوا به قط ، إلا أنه اكتسب كل ما للقانون من قوة داخل حدود نظام الطبقات ، وستبين خصائص هذا التشريع إلى حد ما خلال الصفحات الآتية بما أوردناه فيها من تحليل للمجتمع الهندى وأخلاقه ، لكنه على وجه العموم كان يتسم بمظهر خرافى من حيث قبوله لمبدأ المحاكمة بالحنة (*) وتطبيقه تطبيقاً متزماً لقانون العين بالعين والسن بالسن ، وإشادته مرة بعد مرة بطبقة البراهمة فى فضائلها وحقوقها ونفوذها (٣٦) وكان من تأثير هذا الكتاب أن زاد زيادة عظيمة من سيطرة نظام الطبقات على المجتمع الهندى .

كان هذا النظام الطبقي قد ازداد تزمناً وتعقيداً منذ العصر القيدى ، لأن طبيعة النظم الاجتماعية من شأنها أن تزيد تلك النظم صلابة على مر الزمن ، ولأن اجتياح الهند — من جهة أخرى — بالشعوب الأجنبية والعقائد الخارجية قد زاد من صلابة نظام الطبقات ليقوم سداً قوياً يحول دون امتزاج دم المسلمين بدم الهنود ، فقد كان أساس الطبقات فى العصر القيدى هو اللون ، ثم أصبح الأساس فى العصور الوسطى الهندية هو المولد ، وكان معنى التقسيم الطبقي شيتين ،

(*) « الأب ديوا » صادق على الجملة ، على الرغم من عدم عطفه على الهنود ، وهو يصور لنا نحن التى كانوا ينزلونها بالمتهمين فى عصره (١٨٢٠) فيقول : « وهناك أنواع أخرى كثيرة للمحاكمة بالحن ، منها أن يفل الزيت مزوجاً بروت البقرة وعلى المتهم أن يدس فيه ذراعه حتى المرفق ؛ ومنها حنّ الثعبان ، وتفصيلها أن يوضع ثعبان من أخطر الثعابين سماً فى سلة مقفلة ، ويضمون فى السلة خاتماً أو قطعة من النقود ، وعلى المتهم أن يخرج هذه القمامة أو ذلك الخاتم وعينه معصوبتان ؛ فإذا لم يُصَبّ جلده بحرق فى الحالة الأولى ، أو إذا لم يعضه الثعبان فى الحالة الثانية ، عد ذلك بهان براءته القاطع » (٦٢) .

معناه من جهة وراثته الوضع الاجتماعى ، ومعناه من جهة أخرى قبول كتاب « ذارما » - أى قبول ما تفرضه التقاليد على أفراد كل طبقة من التزامات وصنوف أعمال .

وعلى رأس الطبقات وأكبر المستفيدين من نظامها ، هم الثمانية الملايين من ذكور طبقة البراهمة^(٦٤) ؛ وكانت طبقة البراهمة هذه قد أصابها الضعف حيناً من الزمن بسبب نهضة البوذية فى عهد « أشوكا » لكن البراهمة بما كان لهم من دأب وصبر يتصف بهما الكهنة على اختلاف أوطانهم ، مالوا للحوادث ، ثم استعادوا نفوذهم وسيادتهم فى ظل ملوك « جوبنا » وما نزال نرى وثائق منذ القرن الثانى بعد الميلاد بمنح عظيمة - خصوصاً لإقطاعيات من الأرض - تُوهب لطبقة البراهمة^{(٦٥)(*)} وكانت هذه المنح - شأنها شأن أملاك البراهمة كلها معفاة من الضرائب حتى جاء البريطانيون^(٦٦) فتشريع مانو يحذر الملك من فرض ضريبة على برهمى ، حتى إن نصبت كل موارد المال الأخرى ، لأن البرهمى إذا ما ثار غضبه يستطيع أن يسحق الملك وجيشه جميعاً بتلاوة لعنات ونصوص سحرية^(٦٧) ؛ ولم يكن من عادة الهنود أن يوصوا بشيء قبل موتهم فيما يخص بميراثهم ، لأن من تقاليدهم أن أملاك الأسرة لا بد أن تظل ملكاً مشاعاً للأسرة كلها وهى تنتقل انتقالاً آلياً من مولى الذكور فى الأسرة إلى أحيائهم^{(٦٨)(**)} لكن الأرريين بما يسودهم من نزعة نحو الفردية ، لم يكادوا يدخلون فى الهند نظام الوصايا ، حتى رحب به البراهمة ترحيباً عظيماً ، ليتخذوا منه حيناً بعد حين وسيلة للاستيلاء على الأراضى لأغراض كهنوتية^(٦٩) وكان أهم عنصر فى تقديم القرابين للآلهة هو الرسوم التى تدفع للكاهن المشرف على إقامة الطقوس الخاصة بذلك ، ورأس التقوى كلها هو السخاء فى دفع تلك الرسوم^(٧٠) وكذلك كان من موارد الكهنة الخصبية الإتيان بالمعجزات

(*) يعتقد « تود » أن بعض هذه الوثائق مزوّر تزويراً دفعت إليه التقوى الدينية^(٦٦) .

(**) لكن جماعة الدرافيديين تنقل الإرث إلى طبقات إنائهم^(٦٩) .

وغير ذلك من ألوف الخرافات : فلقاء رسم معين يستطيع البرهمن أن يجعل من العاقر ولوداً ، ونظير أجر معلوم ينبي البرهمن بما خط في لوح القدر ؛ وكان البراهمة يستخدمون رجالا يطلبون إليهم أن يتظاهروا بالحنون وأن يعترفوا بأن هذا المس الذي أصابهم إنما جاءهم جزاء وفاقاً لما قترؤا في العطاء للكهنة ؛ وكان الرجل من البراهمة يُقصد في كل حالات المرض أو المحاكات أو حالات التشاؤم ببعض النذر السيئة أو الأحلام المزعجة أو البدء في مشروع جديد ، كان الرجل من البراهمة يُقصد في كل تلك الحالات طلباً لمشورته ، وللمشير أجر مشورته (٧٢) .

وكان البراهمة يستخدمون نفوذهم من احتكارهم للعلم ، فهم القائمون على صيانة التقاليد وهم الذين يدخلون على تلك التقاليد ما شاءوا من تعديل ، وهم الذين يتولون تربية النشء ، ويكتبون الأدب أو يقومون على نشر المكتوب منه ، وهم الخبراء بكتب الفيدا التي هبط بها الوحي ولا يأتينا الباطل ، ولو أنصت رجل من طبقة « السودرا » إلى تلاوة الكتب المقدسة ، امتلأت أذناه بالرصاص المصهور (هكذا تقول كتب القانون البرهمنية) ، وإن تلاها هو انشقت لسانه ، ولو حفظ شيئاً منها قُطع جسده نصفين (٧٣) . هذه النذر وأمثالها — التي لم تُوقَّع فعلاً إلا في حالات نادرة — هي التي كان يلجأ إليها الكهنة ليصونوا لأنفسهم العلم فلا يشاركونهم فيه مُعتد ؛ وهكذا أصبحت البرهمنية مذهباً خاصاً بفئة معينة تحيط نفسها بسياج ، لا تأذن لأحد من غير أفرادها أن يسهم في العلم به (٧٥) وينص تشريع مانو على أن يكون من حق البرهمن سيادته على سائر الكائنات (٧٦) على أن الفرد منهم لم يكن ليتمتع بكل ما للبراهمة من نفوذ وامتيازات حتى ينفق في مرحلة الاستعداد أعماراً كثيرة ، وبعدئذ « يولد ولادة جديدة » وتُجرى له طقوس الخيط الثلاثي (٧٧) ، فإذا ما تم له ذلك ، أصبح منذ هذه اللحظة كائناً مقدساً ، وأصبح شخصه وميلكه مما لا يجوز عليه الاعتداء ؛ بل يذهب « مانو » في ذلك بعيداً فيقرر أن « كل

حا هو كائن في الوجود ملك البراهمة» (٧٨) ؛ وكان لا بد لصيانة الطبقة البرهمية من منسج عامة وخاصة - وهى لا توهب لهم على سبيل الإحسان ، بل من باب الواجب المقدس (٧٩) وكان السخاء في العطاء للبرهمنى من أسمى الواجبات الدينية ؛ ويستطيع البرهمنى الذى لا يجد ترحيباً كريماً في أحد المنازل أن يذهب عن صاحب البيت كل ما كان استحققه من جزاء عن حسناته السابقة جميعاً (٨٠) (*) ولو اقترف البرهمنى كل جريمة ممكنة ، لما حَقَّ عليه القتل ، فللملك أن ينفيه ، لكن لا بد له أن يأذن بالاحتفاظ بملكه (٨٣) ومن حاول أن يضرب برهمنياً ، كان لزاماً عليه أن يصلى عذاب النار مائة عام ، وأما من ضرب برهمنياً بالفعل ، فقد حَقَّتْ عليه الجحيم ألف عام (٨٥) وإذا اعتدى رجل من الشودرا على عفاف زوجة رجل من البراهمة ، صودرت أملاكه وحكم عليه بالخصى (٨٦) وإذا قتل رجل من الشودرا زميلاً له من الشودرا ، كان له أن يكفر عن جريمته بعشر بقرات يهبها للبراهمة ، فإذا قتل أحداً من « الفيزيا » كانت كفارته للبراهمة مائة بقرة ، وإذا قتل أحداً من « الكشاثرية » ارتفعت كفارته إلى ألف بقرة يعطيها للبراهمة ، أما إن قتل برهمنياً فلا بد من قتله ، ذلك لأن جريمة القتل عندهم لم تكن إلا بقتل برهمنى (٨٧) .

وكان على البرهمنى في مقابل هذه الامتيازات أعمال والزامات كثيرة وفادحة ؛ فلم يكن يقوم بواجبات الكاهن العملية وكفى (**) ، لكنه كان إلى جانب ذلك يُعَدُّ نفسه للمهن الكتابية والتربوية والأدبية ، وكان ينتظر منه

(*) يظهر أن بعض وثائق البراهمة كان من حقهم بعض الأجور الإضافية يتقاضونها على هيئة متعة جنسية ، فبراهمة نامبوردي كانوا يتمتعون « بحق الأيلة الأولى » عند كل عروس تزف في منطقة نفوذهم ، وكهنة بوشيمارجيا في بمباي ظلوا يحتفظون بهذا الحق حتى العصور الحديثة (٨١) ولو أخذنا بما يقوله (الأب ديبوا) فإن كهنة معبد تيروپاتي (في جنوب الهند للشرق) كانوا على استعداد لمعالجة العقم في المرأة إذا ما قصت ليلة في المعبد (٨٢) .

(**) لم يكن الكهنة كلهم من البراهمة ، وأخيراً لم يكن كثير من البراهمة كهنة ؛ ففي « الأقاليم المتحدة » تجد عدداً كبيراً منهم يشتغل بالطهى .

أن يدرس القانون وأن يحفظ كتب الفيدا وكل واجب آخر من واجباته ،
 إنما يأتي بعد ذلك في الأهمية (٨٩) ، ولو لم يستطع البرهمن سوى أن يتلو كتب
 الفيدا ، فإنه بذلك وحده يصبح جديراً بطمأنينة النفس بغض النظر عما قام به
 غير ذلك من طقوس أو إنتاج (٩٠) ، أما إن حفظ عن ظهر قلب كتاب
 « رج فيدا » ، فإنه يستطيع بعد ذلك أن يحطم العالم تحطياً دون أن يُعَدَّ ذلك
 منه اقترافاً للجريمة (٩١) ، وليس من حقه أن يتزوج من خارج طبقته ، فإن
 تزوج امرأة من طبقة الشودرا ، عُدَّ أبناؤه من الطبقة الدنيا ، طبقة « الهاريا » ؛
 وفي ذلك جاء في كتاب مانو : إن الرجل الطيب العنصر بمولده إنما يفسد
 عنصره بصحبة الأذنين ، أما من كان دنيا بمولده فيستحيل أن يسمو
 بصحبة الأعلين (٩٢) ، وكان على البرهمن أن يستحم كل يوم ؛ وأن يعود
 فيستحم مرة أخرى إذا حلق له حلاق من الطبقة الدنيا ؛ وعليه أن يظهر
 المكان الذي أعده لنومه بروت البقر ، ولا بد له أن يراعى طقوساً دقيقة في
 مباشرته لضرورات طبيعته (٩٣) ، ومحتوم عليه أن يمتنع عن أكل الحيوان
 بكافة أنواعه ، بما في ذلك البيض ، وأن يمتنع كذلك عن أكل البصل والثوم
 ونبات الفُطَّر ونبات الكُرَّات ، ولم يكن يجوز له أى ضرب من ضروب
 للشراب غير الماء ، ويشترط أن يستخرجها وأن يحملها برهمن (٩٤) ، وتحرم
 عليه صنوف الدهون والعمود واللذة الحسية والجشع والغضب (٩٥) ، وإذا
 مس شيئاً نجساً ، أو لمس أجنبياً (حتى إن كان ذلك الأجنبي هو الحاكم العام
 للهند) كان لابد له من أن يطهر نفسه بالوضوء الذي تحدده الطقوس ،
 ولو اقتصرت إنما ، كان لزاماً عليه أن يتقبل عقاباً أعنف مما يقع على مرتكب
 الإثم نفسه من طبقة دنيا ؛ فمثلاً لو سرق رجل من طبقة الشودرا شيئاً ، حكم
 عليه أن يدفع غرامة قدرها ثمانية أمثال قيمة الشيء المسروق ، وإذا سرق
 رجل من طبقة « الفيزيا » شيئاً دفع غرامة تساوي ستة عشر مثلاً ، والرجل
 من « الكشاترية » يدفع اثنين وثلاثين مثلاً ، وأما البرهمن فيدفع غرامة

قدرها أربعة وستين مثلاً ، وكان يستحيل على البرهمي أن يؤذى كائناتاً حياً (٩٧) .

وأخذت قوة الكهنة تزداد من جيل إلى جيل حتى أصبحوا أطول ما عرفه التاريخ من طبقات الأرستقراطية بقاءً على وجه الدهر ، وذلك لاعتدالهم في مراعاة هذه القواعد من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنهم وجدوا شعباً أثقلته فلاحه الأرض فأخضعته لتقلبات الجوالتي بدت لهم كأنها تقلبات أهواء شخصية ، فشغلهم ذلك كله عن النهوض بأنفسهم من الخرافة إلى نور العرفان ؛ فيستحيل أن نجد هذه الظواهر العجيبة في أى مكان آخر غير الهند — وهى ظاهرة نموذجية تمثل بطء التغير في الهند — وأعني بها أن تظل طبقة عليا محتفظة بامتيازاتها وعلوم مكانتها على مر العصور بكل ما شهدته من غزوات وأسرٍ حاكمة وحكومات مدى ٢٥٠٠ عام ؛ ولا ينافسهم طول البقاء إلا « الشاندالا » طريذة الطبقات ؛ أما فئة « الكشاثرية » القديمة التى كان لها السلطان على الميدان الفكرى والسياسى في عهد بوذا ، فقد توارت بعد عصر جوبتا ، وعلى الرغم من أن البراهمة اعترفوا بمحاربى « راجپوت » واعتبروهم بمثابة تطور طراً على الطبقة المحاربة القديمة ، إلا أن الكشاثرية — بعد سقوط راجپوتانا — لم يلبثوا أن دالت دولتهم ، وأخيراً لم يبق إلا طائفتان كبيرتان ، وهما طائفة البراهمة التى كانت طبقة الحكام في الهند من الناحية الاجتماعية والفكرية ، ثم يأتي تحتم ثلاث آلاف طبقة هى في حقيقة الأمر عبارة عن النقابات الصناعية (*) .

ولو استثنين نظام الزوجة الواحدة من حيث إساءة تطبيقه ، لحاز لك أن تقول إن نظام الطبقات أكثر النظم الاجتماعية سوء تطبيق ، ولولا ذلك أوجدت ما نقوله في الدفاع عن هذا النظام ، فله حسنة التصفية الاجتماعية التى تصون ما تزعم أنه دم نقي من الشوائب ومن الانقراض اللذين ينتجان حتماً عن فلك

(*) راجع الفصل التاسع ، في قسمه الرابع لتلم بنظام الطبقات في عصرنا .

قيود الإمتزاج بالزواج : وكذلك لنظام الطبقات حسنة أخرى ، وهى تدعيمه لطائفة من عادات الطعام والنظافة التى كان يتحتم على كل إنسان أن يراعيها وأن يسمو إليها صوتاً لكرامته ؛ وكذلك خلع ثوب النظام على ما بين الناس من تفاوت وفروق ، لولاه لأصبحت فوضى بغير ضابط ، ووفر على الناس هذه الحمى التى تطفئ عليهم فى عصرنا الحديث ، حمى الصعود فى سلم المجتمع والزيادة من كسب المال ، ونظم الحياة لكل إنسان بأن حدد له تشريعاً معيناً للسلوك فى طبقته ، كما أعطى أفراد الطبقة الواحدة وسائل تعينهم على الاتحاد فى العمل ضد كل استغلال أو استبداد ، ثم هياً نظام الطبقات أيضاً مهرباً من الطغيان أو الدكتاتورية العسكرية اللذان لا محيص عن أحدهما بديلاً للأرستقراطية وأتاح لبلد حرم الاستقرار السياسى بسبب ما قاساه من مآث الغزوات والثورات ، أتاح له نظاماً واستقراراً فى شئونه الاجتماعية والحلقية والثقافية ، لم ينافسه فيها باد آخر إلا الصين ، ولقد طرأ على الدولة مآث التغييرات الفوضوية ، لكن البراهمة احتفظوا باستقرار المجتمع بفضل نظام الطبقات ، وبهذا احتفظوا بالمدينة وازدادوا منها ونقلوها إلى الخلف ، واحتملتهم الأمة صابرة ، بل احتملتهم فخورة بهم ، لأنه لم يغب عن إنسان واحد أنهم فى النهاية هم القوة الحاكمة التى ليس للهند عنها محيص .

الفصل الثالث

الأخلاق والزواج

« دارما » - الأطفال - زواج الأطلال - فن الحب - الرنا - الحب الشعري -
 الزواج - الأسرة - المرأة - حياتها العقلية - حقوقها - « البردة » - السوقي
 (أى موت الزوجة لموت زوجها) - الأرملة

إذا ما انقضى من الهند نظام الطبقات ، تحتم أن يطرأ على الحياة الخلقية فيها طور طويل الأمد تسوده الفوضى ، لأن التشريع الخلقى في هذه البلاد قد ارتبط بنظام الطبقات ارتباطاً يكاد لا يكون له انفصام ، والأخلاق عندهم هي « دارما » - أى أنها هي قواعد السلوك في الحياة لكل إنسان كما تحددها له طبقته ؛ فلأن تكون هندوسى المذهب ، فليس معنى ذلك اعتناك لعقيدة بقدر ما هو اتخاذك مكاناً معيناً في نظام الطبقات ، وقبولك « الدارما » أى الواجبات التى تترتب على مكانك ذاك ، وفق ما تقضى به التقاليد والقوانين ؛ ولكل مكان من ذلك النظام التزاماته وقيوده وحقوقه ، ولا مندوحة للهندوسى الورع أن يسلك حياته ملتزماً تلك الالتزامات والقيود والحقوق ، واجداً فيها قناعة الباضى بالطريق الذى مَهَّد له لكى يسير فيه ، ولا يطوف بباله قط أن يجاوز حدود طبقته إلى طبقة أخرى ؛ جاء في كتاب « بها جافاد جيتا » (٩٨) « خير لك أن تؤدى عملك المقسوم لك أداء سيئاً من أن تؤدى عملاً مقسوماً لغيرك أداء حسناً » إذ « دارما » للفرد من الناس هي بمثابة النمو الطبيعي للبلدة - تحقيق مرسوم الطريق لطبيعته كامنة فيها وقضاء مكتوب عليها (٩٩) ، ولقد بلغ هذا التصور للأخلاق من الرسوخ في القِدم مبلغاً جعل من المتعذر على الهندوس جميعاً ومن المستحيل على الكثرة الغالبة منهم أن ينظروا إلى أنفسهم نظرة لاتجاه لهم أعضاء طبقة معينة ، تهديهم وتقيدهم قوانينها ؛ وفي ذلك يقول

مؤرخ إنجليزي : « يستحيل تصور المجتمع الهندي بغير نظام الطبقات (١٠٠) » .

وإلى جانب « الذارما » الخاصة بكل طبقة على حدة ، نرى الهندوسيين يعترفون « بذارما » عامة ، أى التزامات تلزم بها جميع الطبقات ، وتتضمن قبل كل شيء احتراماً للبراهمة وتقديساً للبقرة (١٠١) ، ويأتى بعد ذلك فى الأهمية واجب النسل ، فى تشريع « مانو » مايلى (١٠٢) : « بالنسل وحده يكمل الرجل ، فهو يكمل إذا ما أصبح ثلاثة — شخصه وزوجه وابنه » ، فليس الأبناء حسنة اقتصادية لأبائهم فحسب ، يعولونهم فى شيخوختهم بغير أدنى تردد فى هذا الواجب ، بل هم إلى جانب ذلك سيمضون فى عبادة الأسرة لأسلافها ، ويقدمون لأرواح هؤلاء الأسلاف طعاماً آنأ بعد آن ، حتى لانفنى أرواحهم إذا امتنع عنها الطعام (١٠٣) ، وبناء على ذلك لم يعرف الهنود ضبط النسل ، وعُدَّ الإجهاض جريمة تساوى فى فداحتها جريمة قتل برهمنى (١٠٤) ، نعم كان يحدث أحياناً أن تقضى الأمهات على الأجنة (١٠٥) ، لكن ذلك كان نادر الوقوع ، لأن الوالد كان يسره أن ينسل الأبناء ، ويفخر إذا كان له منهم عدد كبير ، وإن حَسِنَت الشيوخ على الصغار بين الهنود لمن أجمل ظواهر المدنية الهندية (١٠٦) .

ولم يكد الطفل عندهم يشهد النور حتى كان يأخذ أبواه فى التفكير فى زواجه ، لأن الزواج — فى النظام الهندى — إجبارى للجميع ، والرجل الأعزب طريد الطبقات ، ليس له فى المجتمع مكانة ولا اعتبار ، وكذلك بالنسبة للفتاة إن طال بها الأمد عذراء بغير زواج ، فذلك عار أى عار (١٠٧) على أن الزواج لم يكن يترك لأهواء الفرد يختار من يشاء ، أولدفة الحب تدفع العاشق إلى زواج من يهوى ، بل كان الزواج عندهم أمراً حيويّاً تهتم له الجماعة كلها والجنس كله ، فيستحيل أن يوكل أمره إلى العاطفة. بما لها من قصر النظر بعواقب الأمور ، أو إلى المصادفة تجمع من شاءت (١٠٨) فلا بد أن يتولى الوالدان أمر زواج الوليد قبل أن تستولى عليه حمى الرغبة

الجنسية فتقذف به إلى زواج مصيره - في نظر الهنود - إلى خيبة الرجاء واليأس المرير : ولقد أطلق « مانو » اسم « زواج الجاندارفا » على الزيجات التي تتم باتفاق الزوجين ، ووصف أمثال هؤلاء وصفاً شائناً إذ وصفهم بأنهم وليدو الشهوة ؛ نعم إن التشريع يبيح مثل هذا الزواج ، لكن الزوجين عندئذ يوشكان ألا يجدا عند الناس شيئاً من الاحترام .

ولقد أدى النضوج المبكر بين الهنود ، الذي يجعل البنت في سن الثانية عشرة مساوية لزميلتها في أمريكا في سن الرابعة عشرة ، أو الخامسة عشرة ، إلى خلق مشكلة عويصة في النظام الاجتماعي والخلقى (*) فهل الأفضل أن يدبر الزواج بحيث يطابق سن النضوج الجنسي ، أم الأفضل أن يربأ - كما في أمريكا - حتى يبلغ الرجل نضوجه الاقتصادي ؟ والظاهر أن الحل الأول للمشكلة يؤدي إلى ضعف البنية في أبناء الأمة (١١٠) ويزيد من عدد السكان زيادة سريعة لا تتمشى مع مقتضيات الظروف ، ويضحي بالمرأة تضحية تكاد تكون تامة في سبيل النسل ؛ وأما الحل الثاني فيؤدي إلى مشكلة أخرى وهي التأخير الذي تأباه الطبيعة ، وإلى كبح الرغبة الجنسية كبحاً يؤدي إلى حبوطها ، كما يؤدي إلى الدعارة والأمراض السرية ؛ ولقد آثر الهنود لأنفسهم زواج الأطفال على اعتبار أنه أهون الشرين ، وحاولوا أن يخففوا من أخطاره بأن يجعلوا بين الزواج وبين إتمامه فترة تبقى فيها العروس مع والديها حتى يتم نضجها (١١١) ، هذا عندهم نظام اجتماعي قديم ، ومن قدمه جاءت قدامته ، وإنما نبئت جذوره باديء ذي بدء من رغبة الناس في منع التزاوج بين الطليقات تزواجا قد تسببه مجرد الجاذبية الجنسية العابرة (١١٢) ثم ازداد في نفوس الناس

(*) يجب أن نصيف هنا أن غايدى ينكر أن يكون هذا التمييز في النضوج قائماً على أساس جنسي ، فهو يقول : « إنى أمقت وأكره زواج الأطفال ، ويهتز كياني إن رأيت أرملة طمعة ، ولست أرى أمناً في التخريف من خرافة تقول إن مناخ الهند يسبب التمييز في النضوج الجنسي ؛ فالذي يسبب النضوج قل أو أنه هو الجو الفكري والخلقى الذي يحيط بالأسرة في حياتها » (١٠٩) .

قوة فيما بعد ، بسبب أن المسلمين الغزاة ، الذين لا تعرف الرحمة إلى قلوبهم سبيلا حتى لو لم يكونوا غزاة فاتحين ؛ كانت ديانتهم لا تحرم عليهم أن يسبوا النساء المتزوجات ليكن لهم إماء (١١٣) ، وأخيراً اتخذ النظام شكله الجامد الذى جعله تصميميا عند الأبوين على وقاية ابنتهما من استنارة الذكور لحساسيتها الجنسية .

والدليل على أن هذه الحساسية عند البنت كانت مرهفة إلى حد ما ، وعلى أن الذكر قد يعهد إليه أداء وظيفته البيولوجية لأقل مثير يثير شهوته ، ظاهر في أدب العشق عند الهنود ، فكتاب « كاما سوترا » ومعناها « مذهب الشهوة » هو أشهر كتاب من بين مجموعة كبرى كلها يعبر عن اشتغال عقولهم إلى حد ملحوظ بفنون العلاقة الجنسية في صورتها الجسدية والعقلية ؛ ويؤكد لنا مؤلف الكتاب أنه كتبه « وفق المبادئ التى جاءت في الكتاب المقدس لفائدة العالم » وكتابه هو فانسباپانا ، كتبه عندما كان يحيا حياة طالب ديني في بنارس ، ولا يعنيه شيء في الدنيا سوى التأمل في ذات الله (١١٤) ويقول هذا الناسك : « إن من يهمل فتاة ، ظناً منه أنها أكثر حياء من أن تكون موضع صلة جنسية ، تزدريه هذه الفتاة نفسها وتعلمه حيواناً يجهل طبيعة ما يدور في عقل المرأة » (١١٥) ويصور لنا « فانسباپانا » صورة جميلة لفتاة عاشقة (١١٦) لكنه يتجه بمعظم حكمته إلى تصوير فن الأبوين في التخلص منها بالزواج ، وفن الزوج في إشباع رغبات جسدها .

ولا يجوز لنا أن نفرض بأن الحساسية الجنسية عند الهنود قد انتهت بهم إلى إباحية أكثر من الحد المألوف عند غيرهم ؛ فقد أقام زواج الأطفال سداً في وجه العلاقات الجنسية السابقة للزواج ؛ والعقوبات الدينية الصارمة التى كانوا يتذرون بوقوعها ليحملوا الزوجة على الوفاء لزوجها ، جعلت الزنا أصعب جداً وأندر جداً مما هو عليه في أوروبا أو أمريكا ؛ وكان الزنا في الأعم الأغلب مقصوراً على المعابد ؛ ففي الأصقاع الجنوبية كانت رغبات الرجل الشهوانى

تشبعها له من كُنْ يطلق عليهم « خادِمات الله » طائعات في ذلك أو امر السماء ، وما خادِمات الله — أو « دَفَاداس » كما يسمونهن — إلا العاهرات ؛ وفي كل معبد في « تامل » مجموعة من « النساء المقدسات » اللاتي يستخدمن المعبد أول الأمر في الرقص والغناء أمام الأوثان ، ثم من الجائز أن يُستخدمن بعد ذلك في إمتاع الكهنة البراهمة ؛ وبعض هؤلاء النسوة — فيما يظهر — قد قصرن حياتهن على عزلة المعابد وكهنتائها ، وبعضهن الآخر قد وسَّع من نطاق خدماته بحيث يشمل كل من يدفع أجراً لمتعته ، على شريطة أن يدفعن لرجال الدين جزءاً من كسبهن عن هذا الطريق ، وكان كثير من زانيات المعابد — أو فتيات الرقص — يقمن بالرقص والغناء في الحفلات العامة والاجتماعات الخاصة ، على نحو ما يفعل فتيات « الجيشا » في اليابان ؛ وكان بعضهن يتعلم القراءة ، فيكنّ وسيلة أحاديث ثقافة في المنازل حيث لا تجد الزوجة ما يشجعها على القراءة ، ولا يسمح لها بمخالطة الأضياف ، وهؤلاء الفتيات للقارئات شبّهات بمن كنّ يُسمين hetairai عند اليونان : ويجدنا نص مقدس أنه في سنة ١٠٠٤ ميلادية كان في معبد الملك الكولي « راجا راجا » في تانجور أربعمئة امرأة من « خادِمات الله » ؛ وأكسب الزمان هذه العادة صبغة الجلال ، فلم ير فيها أحد ما يتنافى مع الأخلاق ، حتى إن السيدات المحترمات كنّ آنأ بعد أن يهنّ ابنة إلى مهنة العُهر في المعابد ، بنفس الروح التي يوهب بها الابن إلى الكهنوت (١١٧) ، ويصف « دييوا » — في أول القرن التاسع عشر — معابد الجنوب بأنها كانت في بعض الحالات كانت « تتحول إلى بيوت للدعارة ولا شيء غير هذا ، وكانت عامة الناس تطلق على « خادِمات الله » — بغض النظر عن مهمتهن في بداية الأمر — اسم الزانيات ، ويستخدمون — على هذا الأساس ؛ ولو أخذنا بقول هذا « الأب » الكهل ، الذي لم يكن أمامه ما يرر أن يتعصب للهند فيما يكتب ، علمنا أن :

« واجباتهن الرسمية تتألف من الرقص والغناء داخل المعابد مرتين كل يوم ... وكذلك في الاحتفالات العامة كلها ؛ وهن يؤدين الرقص أداءً رشيقيًا إلى درجة مرضية ، على الرغم من أن طريقة الرقص تثير الشهوة وليس في إشاراتهم شيء من الوقار ؛ وأما غناؤهن فيكاد كله يتألف من أشعار فاحشة تصف ما مرّ في تاريخ آلهتهم من حوادث الإباحية الجنسية » (١١٨) .

في هذه الظروف التي يسودها عهْرُ المعابد وزواج الأطفال ، لم يبق أمام ما نسميه « بالحبّ الشعري » إلا أضيق الفرص ، نعم إن التفاني المثالي الذي يبدیه أحد الجنسين تجاه الآخر ، له آثاره الظاهرة في الأدب الهندي — مثال ذلك ما نراه في أشعار « شاندى داس » و « چاباديقا » — لكنه في الأغلب يُتخذ رمزاً للروح تسلم زمامها لله ؛ أما في الحياة الواقعة ، فأكثر ما تظهر فيه هذه الروح هو تفانى الزوجة في زوجها تفانياً كاملاً ؛ وأحياناً ترى شعرهم الغزلى من الطراز الخيالى السامى كالذى يصوره شعراؤنا المحافظون على تقاليد الأخلاق المترمة من أمثال « تنسن » و « لُنجيفِلُو » وأحياناً أخرى تراه من الطراز الجسدى الحسى كالذى نعرفه في عصر اليصابات (١١٩) ؛ فهذا أديب منهم يوحّد بين الدين والحب ، ويرى الجانبين معاً متمثلين في نشوة الدين وفي نشوة الحب ، وهذا أديب آخر يذكر قائمة سن ثلاثمائة وستين عاطفة مختلفة تملأ قلب الحب ، ويعدّ الأشكال التي رسمتها أسنانه على جسد حبيبته ، أو يصف كيف أخذ يزين نهدي حبيبته برسوم أزهار من معجون الصندل العبق ؛ وكذلك يصف لنا مؤلف قصتي « نالا » و « دامايانتي » في ملحمة « ماهابهاراتا » آهات المحبين الحزينة وشحوبهم كأحسن ما تراه عند الشعراء الجوالين في فرنسا (١٢٠) .

لكن أمثال هذه الأهواء المتقلبة لم يُرْكَن إليها إلا ناداً في تقرير الزواج في الهند ؛ ولقد أباح « مانو » ثمانية صفوف من الزواج ، كان أدناها في التيمة الخلقية هو الزواج بالاعتصاب والزواج « بالحب » ؛ وأما الزواج بالشراء فهو

الصورة المقبولة على أنها الطريق المعقولة لتدبير الزواج بين رجل وامرأة ، فالمشرع الهندي من رأيه أن صور الزواج التي تنبئ على أسس اقتصادية هي في نهاية الأمر أسلم الصنوف عاقبة (١٢١) ، وفي أيام « دبوا » كانت العبارة الهندية التي تعني « يتزوج » ، والعبارة التي تعني « يشتري زوجة » « عبارتين مترادفتين (١٢٢) » (*) :

وأحكم الزواج زواجٌ يدبره الوالدون مراعين فيه كل قواعد الزواج من داخل أو خارج ، فالشاب ينبغي أن يتزوج داخل طبقته الاجتماعية ، لكنه يختار زوجته من خارج مجموعته العائلية (١٢٣) ، وله أن يتزوج من زوجات كثيرات لكن واحدة منهن فقط يكون لها السيادة على الأخريات ، ويشترط فيها أن تكون من طبقته الاجتماعية ، على أن الأفضل - في رأى مانو - أن يقتصر الزوج على زوجة واحدة (*) (١٢٤) وكان على الزوجة أن تحب زوجها في تفران يصبر على المكاره ، وأما الزوج فلم يكن ينتظر منه أن يبدي لزوجته حباً شعرياً ، بل حماية أبوية (١٢٥) .

كانت الأسرة الهندية من الطراز الأبوي الصميم ، فالوالد هو السيد الكامل السيادة على الزوجة والأبناء والعبيد (١٢٦) وكانت المرأة مخلوقاً جميلاً يُحِبُّ ،

(*) يصف لنا سترابو (حوالى ٢٠ ميلادية) معتمداً على أرسطوبولس « بعض العادات الجديدة غير المألوفة في تاكسيلا فأولئك الذين يعجزون عن تزويج بناتهم بسبب الفقر يسوقونهن إلى ساحة السوق وهن في عصفوان شاهين ، فيسرن على صوت الأبواق والطبول (وهي الآلات نفسها التي كانوا يستخدمونها في نداء المقاتلين إلى حومة القتال) وهذا يجمعون حثداً من الناس ، فإذا ما أقبل رجل كائناً من كان أحد العتبات في عرص طهورهن حتى العواتق ، وبعدئذ كن يعرضن أجزاء من الإمامية ، فإذا أعجبت واحدة منهن رجلاً ، ثم قبلت هي ذلك الرجل على شروط حتمت عليها ، فإنه يتزوج منها » (١٢٨) .

(**) لو أخذنا برأى « تود » فن المألوف في أسرة راجبوت المالكة أن يختار الأمير مجموعة من الزوجات لكل يوم من أيام الأسبوع تختلف عن مجموعات سائر الأيام (١٢٩) .

لكنها أحط منزلة من الرجل ؛ تقول أسطورة هندية : إن « تواشترى » المبدع الإلهى ، حين أراد فى البداية أن يخلق المرأة وجد أن مواد الخلق قد نفذت كلها فى صياغة الرجل ، ولم يبق لديه من العناصر الصلبة بقية ، فإزاء هذه المشكلة طفق بصوغ المرأة من القصاصات والجذاذات التى تناثرت من عمليات الخلق السابقة ، يختار قصاصة من هنا وجذاذة من هناك :

« فأخذ استدارة القمر ، وتثنى الزواحف وتعلق المحلاق وارتعاش الكلال ودقة قصبة الغاب وازدهار الزهور ونخفة أوراق الشجر وانخراط خرطوم الفيل ونظرات الغزال وتجمع النحل فى خلاياه ، وبهجة أشعة الشمس المرحمة وبكاء السحاب ، وتقلب الريح وجبن الأرنب وزهو الطاووس وطلاوة صدر البيغاء ، وصلابة جلمود الصخر ، وحلاوة العسل ، وقسوة النمر ، ووهج النار الدافئ وبرودة الثلج وثرثرة أبى زريق ، وهديل الحمام ، ونفاق الكركى ووفاء الشكرافاكا ، ومزج كل هذه العناصر مزجاً صنع منه المرأة ثم وهبها للرجل » (١٣٦) لكن على الرغم من هذه العدة كلها ، لم يكن للمرأة فى الهند إلا أسوأ الحظوظ ، فكانتها العالية التى بلغت فى العصور الفيدية ، زالت عنها بتأثير نفوذ الكهنة وبفعل المثل الذى رسمه المسلمون ، فترى الروح العامة فى « تشريع مانو » موجهة ضدها فى عبارات تذكرنا بمرحلة أولى من مراحل اللاهوت المسيحى : « إن مصدر العار هو المرأة ، ومصدر العناء فى الجهاد هو المرأة ، ومصدر الوجود الدنيوى هو المرأة ، وإذاً فلياك والمرأة » (١٣٠) وفى فقرة أخرى نقرأ : « إن المرأة لا تقتصر قدرتها على تضليل الأحمق عن جادة السبيل فى هذه الحياة ، بل هى كذلك قادرة على تضليل الحكيم ، فهى تستطيع أن تمسك بزمامه وأن تخضعه لشموته أو لغضبته » (١٣١) ولقد نص التشريع على أن المرأة طوال حياتها ينبغى أن تكون تحت إشراف الرجل فأبوها أولاً وزوجها ثانياً وابنها ثالثاً (١٣٢) ، وكانت الزوجة تخاطب زوجها فى خشوع قائلة له : « يا مولاي » و « يا سيدى » بل « يا إلهى » وهى تمشى خلفه

بمسافة إن مشيا على مرأى من الناس ، وقلما يوجه إليها هو كلمة واحدة (١٣٣) وينتظر من المرأة أن تبدى إخلاصها بخدماتها في كل المواقف ، بإعدادها للطعام ، وبأكلها لما يتبقى بعد أكل زوجها وأولادها ، وبضمها لقدمي زوجها إذا حانت ساعة النوم (١٣٤) يقول مانو : « إن الزوجة الوفية ينبغي أن تخدم .. » سيدها كما لو كان إلها ، وألا تأتى شيئا من شأنه أن يؤلمه ، مهما تكن حالته ، حتى إن خلا من كل الفضائل (١٣٥) أما الزوجة التي تعصى زوجها فلأنها أن تتقمص روحها جسد ابن آوى في خلقها التالى (١٣٦) .

ولم يكن نساء الهند يتلقين تعليما — كأخواتهن في أوروبا وأمريكا قبل عصرنا هذا الحديث — إلا إن كنَّ من سيدات الطبقة الراقية أوزانيات المعبد (١٣٧) . ففن القراءة كان في عرفهم لا يليق بامرأة ، ذلك لأن سلطانها على الرجال لا يقوى به ، ثم هو يؤدى إلى نقص فتنها ؛ يقول « طاغور » على لسان « شيترا » فى إحدى مسرحياته : « إن المرأة يسعدها أن تكون امرأة فقط — أن تلف نفسها حول قلوب الرجال بابتساماتها وتهدأتها وخدمتها وملاطفاتها ؛ فإذا يجدى عليها العلم وجيل الأعمال (١٣٨) ؟ » وليس من حقها أن تلم بكتب الفيدا (١٣٩) ، فى الماهاباراتا : « إذا درست المرأة كتب الفيدا كانت هذه علامة الفساد فى المملكة (١٤٠) » (*) ، ويروى المحسبى عن أيام « شاندراجوينا » : « أن البراهمة يحولون بين زوجاتهم — ولهم زوجات كثيرات — وبين دراسة الفلسفة ؛ لأن النساء إن عرفن كيف ينظرن إلى اللذة والألم ، والحياة والموت ، نظرة فلسفية ، أصابهن مس من جنون ، أو أبيض بعد ذلك أن يظلمن على خضوعهن (١٤١) » .

(*) لا يجوز لنا أن نقارن هذه الحالة بأرائنا فى أوروبا وأمريكا اليوم ، بل ينبغي أن نوازنها بكراهة رجال الدين فى المصور الوسطى لقراءة عامة الناس الإنجيل ، ولتربية المرأة تربية عقلية .

ثلاثة أشخاص في تشريع مانو لا يجوز لهم أن يملكوا شيئاً : الزوجة والابن والعبد ، فكل ما يكسبه هؤلاء يصبح ملكاً لسيد الأسرة (١٤٢) ؛ على أنه يجوز للزوجة أن تحتفظ بملكية المهر والهدايا التي جاءتها عند زواجها ، وكذلك يجوز لأم الأمير أن تحكم البلاد في مكان ابنها حتى يبلغ الرشد (١٤٣) ؛ ومن حق الرجل أن يطلق زوجته لخيانتها الزوجية ، لكن الزوجة لا تستطيع أن تطلق زوجها لأي سبب من الأسباب (١٤٤) ، وفي مقدور الزوج إذا ما شربته زوجته الخمر أو إذا مرضت أو إذا شقت عليه عصا الطاعة أو كانت مسرفة أو شكسة ، أن يتزوج من غيرها في أي وقت شاء (لا أن يطلقها) ؛ على أن في « التشريع » فقرات توحى بالرفق المستنير في معاملة المرأة : فلا يجوز ضربهن « حتى بزهرة » ولا يجوز مراقبتهم مراقبة تجاوز الحدود في صرامتها ، لأن دهاء مكرهن عندئذ يجذ سبيلا للشر ، وإذا أحبين جميل الثياب فن الحكمة أن تشيع فيهن ما أحبين « لأن الزوجة إذا حرمت أبقى الثياب فلن تثير في صدر زوجها ميلا إليها » على حين أنه « إذا زينت الزوجة زينة بهيجة » اكتسب المنزل كله مسحة الجمال (١٤٥) ، « ويجب أن تخلى الطريق للمرأة كما تخليه للكهول الكهنة ، والواجب أن يطعم » الحاملات والعرائس والكواعب قبل سائر الأضياف (١٤٦) ، ولئن فات المرأة أن تحكم باعتبارها زوجة ، فلها أن تحكم بوصفها أمّاً ، وإن كانت المرأة أمّاً لأطفال كثيرين ، استحققت عند الناس أعظم العطف والتقدير ؛ فحتى تشريع مانو الذي يؤيد سيطرة الوالد في الأسرة ينص على أن « الأم أولى بالتوقير من ألف والد (١٤٧) » .

ولا شك أن دخول الأفكار الإسلامية كان عاملاً على تدهور مكانة المرأة في الهند بعد العصر القيدي ؛ فقد جاءت إليها عادة « البردة » (أى للاستار) — وهى عزل النساء المتزوجات — مع الفرس والمسلمين ، ولذلك فهى أقوى جذوراً في شمال البلاد منها في الجنوب ؛ ولكى يحمى الأزواج اليهود

زوجاتهم من المسلمين - وهذا عامل من عدة عوامل - فقد اصطنعوا نظام « البردة وتمسكوا به في تزمت بلغ من شدته أن المرأة المحترمة لا تستطيع أن تبدى نفسها لغير زوجها وأبنائها ، ولا يمكنها الانتقال خارج دارها إلا مستورة بقناع سميك ؛ حتى الطبيب الذى يعالجها ويحس نبضها ، لا مندوحة له عن أداء واجبه ذاك خلال ستار (١٤٨) ؛ ولأنه لمن الخروج على القواعد الخلقية في بعض الأوساط أن تسأل عن زوجة غيرك أو أن تتحدث وأنت ضيفٌ إلى سيدات البيت الذى يضيفك » (١٤٩) .

كذلك عادة إحراق الأرامل على الكومة التى احترق فيها أزواجهن جاءت إلى الهند من خارج ، ويقول عنها « هيرودوت » إنها كانت عادة جارية بين السُكَّيَّات القدماء وأهل تراقيا ؛ ولو كان لنا أن نصدقه في روايته ، إذن لعلمنا أن زوجات الرجل من أهل تراقيا كن يقتلن تسابقاً على امتياز القتل على قبر الزوج (١٥٠) ، ولعل هذه الشعيرة قد هبطت إلى الهنود من عادة قديمة كادت تشمل شعوب العالم البدائية كلها ، وهى التضحية بواحدة أو أكثر من زوجات الأمير أو الغنى ، أو من خليلاته ، والتضحية معها بطائفة من عبيده ، وغير ذلك مما لا بد من تقديمه قرباناً إثر وفاته ، وذلك ليُغنى هؤلاء بالميت في الحياة الآخرة (١٥١) ؛ ويذكرها كتاب « أثار فايدا » على أنها عادة قديمة ؛ أما « رج فايدا » فيذكر لنا أن هذه العادة في العصر الفيدي كانت قد خفت شأنها حتى أصبحت محصورة في مطالبة الأرملة بالرقاد على كومة الحطب التى أعدت لزوجها لحظة قبل إحراق جثته (١٥٢) .

ثم تعود قصيدة « ماهابهاراتا » فتصف هذه العادة الاجتماعية وصفاً يدل على عودها كاملة بغير شعور من الناس بفداحة ما يفعلون ، وهى تذكر أمثلة

كثيرة لهذه العادة(*) ثم تضع للناس قاعدة عامة مؤداها أن الأرملة الطاهرة
 لا تختب أن تحيا بعد زوجها بل تراها تدخل النار فخورة بصنيعها(١٥٣) ، وكانوا
 في هذه المناسبات يحرقون جسد الزوجة في حفرة من الأرض ، أو يدفنونها
 حية ، كما كان يحدث بين قبيلة « تلوج » في الجنوب(١٥٤) ، ويروى لنا سترابو
 أن عادة قتل الزوجة بعد موت زوجها كانت شائعة في الهند أيام الإسكندر ،
 وأن قبيلة « كاثي » - وهي قبيلة تسكن البنجاب - اتخذت من هذه العادة
 قانوناً حتى لا تدس زوجة لزوجها السم فتقتله(١٥٥) ولا يذكر « مانو » عن هذه
 العادة شيئاً ، ولقد عارضها البراهمة أول الأمر ، لكنهم عادوا لقبولها ،
 وأخيراً خلعوا عليها قداسة دينية تحميها من العبث ، وذلك بأن جعلوها مرتبطة
 بأبدية الرابطة الزوجية : فالمرأة إذا ما تزوجت رجلاً كان عليها أن تظل زوجته
 إلى الأبد ، وتستعود إلى الارتباط الزوجي به في حيواته المقبلة(١٥٦) ، وهذه
 الملكية المطلقة من الزوج لزوجته ، اتخذت في « راجستان » صورة ما يسمونه
 « جوهور » وهي عادة تقضى على الرجل من أهل راجبوت ، إذا ما أصابه
 نوع معين من الهزيمة ، أن يضحي بزوجاته قبل أن يتقدم هو إلى الموت في
 ساحة القتال(١٥٧) ، وانتشرت العادة في حكم المغول انتشاراً واسعاً على الرغم
 من كراهية المسلمين لها ، ولقد فشل ملوك المسلمين ، حتى « أكبر » بكل
 نفوذه ، في زحزحة هذه العادة من النفوس ، وحاول « أكبر » ذات مرة
 أن يثنى عروساً هندية عن تقديم نفسها طعاماً للنار على كومة الحطب التي
 أحرقت خطيبها الميت ، وتوسل إليها البراهمة بما يؤيد رجاء الملك ، لكن
 العروس أصرت على التضحية فلما دنت منها ألسنة اللهب ، وكان « دانيال »
 - ابن « أكبر » - عندئذ ماضياً في إقناعها بالعدول ، أجابته قائلة : « كفى ،
 كفى » ، وحدث كذلك لأرملة أخرى أن رفضت مثل هذه التوسلات بالإقلاع
 عن التضحية بنفسها ، ووضعت إصبعها في شعلة مصباح حتى التهمت النار ،

(*) تسمى « سوت » Suttee ومعناها « الزوجة المخصصة لزوجها » .

ولكونها أمسكت عن إظهار ألمها بأية علامة من علاماته ، فقد عبرت عن
ازدراستها لأولئك الذين نصحوها بالإفلاع عن إحراق نفسها جرياً مع
الطقوس (١٨٥) وفي « فيجا باناجار » كان قتل الزوجة هذا يتخذ صورة
جمعية ، فلا يكفي فيه بقتل زوجة واحدة أو عدد قليل من زوجات الأمير
أو القائد بعد موته ، بل كان لا بد لكل زوجاته أن يتبعننه إلى الموت ؛
ويروى لنا « كونتى » إن (الرايا) أو الملك قد اختار ثلاثة آلاف من
زوجاته البالغ عددهن اثني عشر ألفاً ، ليكنَّ مَسْرَبَات له « على شرط أن
يحرقن أنفسهن مختارات عند موته ، وإن ذلك ليعد شرفاً عظيماً لهن » (١٥٩)
ولأنه من العسير علينا أن نحكم إلى أى حد كانت الأرملة الهندية في عصور
الهند الوسطى راضية النفس عن هذه العادة بقوة التأثير الدينى والعقيدة ،
وبقوة الرجاء في أن تعود إلى الاتحاد بزوجها في الحياة الآخرة .

وأخذت « السوتى » — قتل الزوجة بعد موت زوجها — تقل شيئاً فشيئاً
كلما ازدادت الهند اتصالاً بأوروبا ، ولو أن الأرملة لم تنزل تعاني صعباً كثيرة ؛
فما دام الزواج قد ربط المرأة بزوجها رباطاً أبدياً ، فإن زواجها مرة ثانية بعد
موت زوجها كان يعد جريمة فادحة ، ومن نتائج المحتومة أن يحدث للزوج
اضطراباً في حياته المقبلة ؛ وعلى ذلك كان لا بد للأرملة وفق القانون البرهمى
أن تظل بغير زواج وأن تحلق شعرها وتحيا حياتها (إذا لم تؤثر لنفسها القتل
في نار زوجها) معنية بأطفالها ومشتغلة بأعمال البر والإحسان (١٦٠) ولم يكن يحكم
على الأرملة بالفقر ، بل الأمر على عكس ذلك ، إذ كان لها الحق الأول في
أموال زوجها (١٦١) غير أن هذه القواعد لم تجد قبولا إلا عند النساء المحافظات
على التقاليد من نساء الطبقتين العليا والوسطى — وهؤلاء نسبتهن ثلاثون في المائة
من مجموع السكان — وأما المسلمون والسيخ والطبقات الدنيا فقد أهملوا
تلك القواعد إهمالاً تاماً (١٦٢) والرأى عند الهنود هو أن هذه العذرية الثانية
التي تصطنعها الأرملة عندهم شبيهة بامتناع الراهبات في المسيحية عن الزواج

ففي كلتا الحالتين ترى طائفة من النساء برفض الزواج ويكرسن حياتهن
لأعمال الإحسان^(٥) .

(٥) عند النظر في عادات الشعوب الأخرى ، يجب أن نذكر أنفسنا تذكيراً لا ينقطع
بأن تقاليد الشعوب الأخرى لا يمكن الحكم عليها حكماً يقله العقل ، وفق شريعتنا الخلق .
يقول تود : « فالباحث السطحي النظر ، الذي يطلق معياره هو على عادات الأمم كلها يرفى
حالة المرأة الهندية في تدهورها رثاء يدفعه إليه عذف إنسان مسهل ، لأنه سيجد تلك المرأة قليلة
الردية في مشاركته تلك العاطفة » (١٦٣) .

راجع الفصل التاسع « الثاني والعشرين في الأصل » لتعلم ما طرأ في عصرنا من تغيرات
في هذه العادات .

الفصل الرابع

آداب السلوك والعادات والأخلاق

الاحتشام الجنسي - الصحة - المنس - المطهر - رقة الفن
عند الهنود - سينات وحسنات - الألباب - الأعياد - الموت

إن العقل الساذج قد يصعب عليه التصور بأن هؤلاء الناس الذين قَبِلُوا، نظماً اجتماعية مثل زواج الأطفال وعُهِدَ المَعَابِدَ وقتل الروجة بعد موت زوجها، هم كذلك غاية في رقة الحاشية والاحتشام والمجاملة؛ فلو غضت النظر عن عدد قليل من زانيات المَعَابِدَ، لوجدت البغاء نادراً في الهند، وألقيت العفة الجنسية مصونة إلى حد يستوقف النظر؛ يقول «دَبَّوَا» الذي لا يعطف على الهنود في كتابته: «لا بد من الاعتراف بأن آداب السلوك واحترام المعاملة الاجتماعية أوضح في قواعدها وأكثر اتباعاً لدى طبقات الهنود كلها، حتى أدنى هذه الطبقات منزلة، منها عند أي شعب أوربي له ما للهنود من مكانة اجتماعية» (١٦٤)؛ فالدور الرئيسي الذي يلعبه الجنس في الحديث وفي النكات عند الغربيين، لا تعرفه آداب السلوك بين الهنود، فهذه الآداب تحرم تحريماً قاطعاً كل علاقة علنية بين الرجال والنساء من شأنها أن تعبر عما بينهم من ارتفاع الكلفة، وهي تعتبر التلاصق البدني بين الجنسين في الرقص شيئاً مرذولاً قبيحاً (١٦٥)؛ وتستطيع المرأة الهندية أن تذهب خارج دارها أنى شاءت دون أن تخشى من أحد اعتداء أو إساءة (١٦٦)؛ بل إن الوضع في عين الشرق على عكس ذلك، إذ يرى الخطر في ذلك واقعاً كله على الجنس الآخر، فترى «مانو» يحذر الرجال: «إن المرأة نزاعة بطبعها دائماً أن تغري الرجل، ومن ثم كان واجباً على الرجل ألا يجلس في عزلة مع امرأة حتى إن كانت من أقرب ذوات قرباه» ولا ينبغي لرجل أن ينظر إلى أعلى من عَتَمَتِ فتاة عابرة (١٦٧).

وتأتى النظافة فى منزلة بعد العبادة مباشرة ؛ فليست القواعد الصحية « بالخلق الأوحى » كما ظن أفلاتون فرانس ، بل هى عندهم جزء حيوى من العبادة ؛ ولقد سنَّ « مانو » منذ عدة قرون تشريعاً يستلزم تهذيب البدن ، فى تعلقاته مثلاً : « يجب على البراهمى أن يستحم فى الصباح الباكر وأن يزين جسده وينظف أسنانه ، ويغسل عينيه ويعبد الآلهة » (١٦٨) والمدارس الأهلية تجعل أولى المواد فى برامجها آداب السلوك الطيب والنظافة الشخصية ؛ فعلى الهندى ذى المكانة المحترمة أن يغسل جسده كل يوم وأن يغسل ثوبه الذى سيرتديه ، وإنه ، ليشعر تقززاً إذا ما لبس الثوب - بغير غسل - أكثر من يوم واحد (١٦٩) ويقول سير « ولیم هُيُوبِر » : « إن الهنود يضربون المثل لنظافة الأجسام بين القبائل الآسيوية كلها ، بل لعلهم يضربونه بين أجناس العالم بأسره ، ولقد أصبح ضوء الهنود يجرى مجرى الأمثال (١٧٠) (*) .

وفىما يلى وصف عادات الأكل عند الهنود كما وصفها يوان شوانج منذ ألف وثلاثمائة عام :

« إنهم يندفعون إلى التطهر بدافع من أنفسهم ، لا يجبرهم عليه أحد ، فحتم عندهم أن يغتسل الآكل قبل وجبته ، ويستحيل أن تُقدَّم الفئات والبقايا لوجبة أخرى ؛ ولا تستعمل أوعية الطعام لأكثر من أكلة واحدة ، فما كان منها مصنوعاً من الخزف أو من الخشب يجب رميه بعد استعماله ، وأما ما كان منها مصنوعاً من ذهب أو فضة أو نحاس أو حديد ، وجب إعادة صقله ، ولا يلبث الهنود بعد فراغهم من طعامهم أن يلوكوا مساويكهم لتنظيف أسنانهم ، ولا يلمس أحد منهم أحداً إلا إذا اغتسلوا متوضئين » (١٧٢)

(*) قال هندى كبير - هو لاجبات راي - مخاطباً أوروبا : « قبل أن تعرف الشعوب الأوروبية شيئاً من قواعد الصحة برمن طويل . وقبل أن تتبين فوائد فرجون الأسنان والاستحمام اليوى بزمان طويل ، كان الهنود بصفة عامة يتبعون المادتين ، فلم يكن فى منازل لندة أحواض للاستحمام حتى عشرين سنة مضت ، وكان فرجون الأسنان من أسباب الترف الكمال (١٧١) .

فمن عادة البرهمي أن يغسل يديه وقدميه وأسنانه قبل كل وجبة وبعدها
 وهو يأكل بأصابعه من الطعام الذي يُقدّم على ورقة من أوراق الشجر
 اعتقاداً منه أنه مما يثنأى وقواعد النظافة أن يأكل مرتين من طبق واحد ،
 يسكين واحدة أو شوكة واحدة ، حتى إذا ما فرغ من طعامه ، غسل أسنانه
 سبع مرات (١٧٣) وفرجون أسنانه جديدة دائماً ، لأنها غصن شجرة يقطعه لتوه
 لأن الهندي يعتقد أنه مما يسىء إلى سمعته أن يتنظف أسنانه بفرجون من شعر
 الحيوان ، أو أن يستعمل الفرجون للواحد مرتين (١٧٤) ، فما أكثر السبل التي
 يستطيع بها الناس أن يحتقروا بعضهم بعضاً ، ولا ينفك الهندي بمضغ ورقة من
 أوراق نبات الفلفل التي تصنع الأسنان صبيغة قائمة لا يرضاه لنفسه الأوروبي ،
 بل لا يرضاها الهندي نفسه ، لكن هذه المضغة مضافة إلى الآفيون الذي يأكله
 حيناً بعد حين ، يعوضانه عن امتناعه المألوف عن تدخين التبغ واحتساء
 المسكرات :

في كتب القانون الهندي نصوص صريحة على ما ينبغي اتباعه من القواعد
 الصحية في حيض المرأة (١٧٥) ، وفي تلبية نداء الطبيعة ، فلن نجد من القوانين
 ما هو أدق في ذكر التفصيلات وأرصن في طريقة التعبير ، من تلك التي
 تذكر طقوس التبرز عند البراهمة (١٧٦) فالبرهمي إذا ما انحرف في سلك الكهنوت
 وجب ألا يستعمل في هذه الطقوس إلا يده اليسرى ، ويجب أن يستخدم
 الماء في تنظيف هذه الأجزاء ، وإنه ليعيد بيته نجساً إذا دخله الأوروبيون ،
 لأنهم يكتفون في هذه العملية بالورق (١٧٧) ، وأما المنبوذون وكثيرون من
 طبقة الشوادرا فهم أقل من ذلك مراعاة للدقة ، وقد يزيلون هذه الضرورة
 الطبيعية في أي مكان ، من جانب الطريق (١٧٨) ، ولذا فإن الأحياء التي تسكنها
 هذه الطوائف يُكتفى فيها من أجل الصحة العامة « بمجور » مفتوح يشق
 في وسط الطريق (١٧٩) .

وفي مناخ حار كمناخ تلك البلاد ، تكون الثياب نافلة ، فكنت ترى
 السائلين والأولياء الصالحين عراة الأجسام ، وبذلك العرى أكملوا درجات

السُّلَم الاجتماعي ؛ ولقد تهددت إحدى طوائف الجنوب - كما فعلت قبيلة
دوخوبور فى كندا - بالهجرة إلى مكان آخر لو اضطروا أفرادها إلى لبس
الثياب (١٨٠) ، وكانت العادة فى أواخر القرن الثامن عشر - على الأرجح -
أن يسير الجنسان فى الهند الجنوبية (ولا يزال الناس على هذه الحال فى بالى)
عراة فيما يعلو أوساطهم (١٨١) ، وكان الأطفال يكتسبون فى الأغلب بخرزات
وحاقيات ؛ ومعظم الناس يمشون حفاة الأقدام ؛ وإن لبس الهندى الأصيل
حذاء اتخذ من القماش ، لأنه لا يجوز تحت أى ظرف أن ينتعل حذاء من
الجلد ؛ وعدد كبير من الرجال كان يكفيه من الثياب خرقة على ردفه ،
فإذا أرادوا الزيادة من الغطاء لفوا أوساطهم بثوب ، وطرحوا طرفه المرسل
على الكتف اليسرى ؛ وأما أهل راجپوت فكانوا يلبسون السراويل من كل
لون وشكل ، وصداراً مخروماً بمنطقة فى أسفله ، ولفاعاً حول الرقبة ، وخفّاً
أو حذاء فى القدم ، وعمامة على الرأس ؛ جاءتهم هذه العمامة مع المسلمين ،
ثم أخذها الهنود ، وجعلوا من عادتهم أن يلفسوها لفتاً متقناً حول رؤوسهم
فى أشكال مختلفة تدل على طبقة لابسها ، لكنها فى جميع الحالات تتألف
من قماش حريرى لا ينتهى طوله ، تظل تفكه بغير نهاية كأنه مسحور ، فقد
يبلغ طول القماش فى العمامة الواحدة - إذا ما نشرته - سبعين قدماً (١٨٢) ؛
ونساوهم يلبسن أثواباً فضفاضة من حرير يسمونها «سارى» أو يلبسن «خداراً»
من نسيج البلاد ، يتلفعن به على أكتافهن ، ويربطنه عند الوسط ربطاً وثيقاً ،
ثم يرسلنه على القدمين ، وهن يتركن أحياناً جزءاً من أجسادهن البرونزية
عارياً تحت الثديين ؛ ومن عاداتهم كذلك أن يطلوا شعورهم بالزيت ليقمهم
حرارة الشمس اللافتحة ؛ أما الرجال فيفرون شعورهم فى الوسط ، ثم يجمعون
أطرافه فى حزمة خلف الأذن اليسرى ، وأما النساء فيضفرن بعض شعرهن
حويّةً فوق الرأس ، ثم يرسلن بقية الشعر لإرسالاً ، وكثيراً ما يزيننه بالزهور ،
أو يغطينه بلفاع ؛ فكان لرجالهم هندام لطيف ، ولفتياتهم جمال ، وجميعهم

خوذو قوام رائع (١٨٣) ، وكثيراً ما يكون الهندي من عامة الناس بقماشة ثوبه على ردفه أكثر في طلعتة جلالاً من دبلوماسي أوروبي كامل الثياب الرسمية .

ومن رأى « بيير لوتى » : « أنه مما لا يحتمل جدالاً أن جمال الجنس الآرى يبلغ ذروة كماله ورقته في الطبقة العليا في الهند (١٨٤) » وكلا الجنس ماهر في استخدام الدهون للتجمل . ونساوهم يشعرون كأنما هن عراة إذا كنّ بغير حلى ؛ وعندهم أن خاتماً يوضع في جانب الأنف الأيسر يدل على الزواج ، وفي معظم الحالات ، تراهم يرسمون على الجبهة رمزاً يدل على العقيدة الدينية .

ولأنه لمن العسير أن تنفذ خلال هذه الظواهر الخارجية لتصف أخلاق الهنود ، لأن كل شعب فيه خليط من فضائل ورذائل ، وترى الزائرين يختارون من هذه ما يروقهم بحيث يؤيدون وجهة نظرهم أو يزينون روايتهم بما يمتنع : يقول « الأب دبوا » : « أظن أن أبشع رذائلهم هو الخيانة والخداع والغش ... وهى صفات شائعة بين الهنود جميعاً وبقيناً أنك لن تجد على الأرض شعباً يستخف بحلف اليمين أو شهادة الزور كما يستخفون (١٨٥) » . ويقول « وسترمارك » : « لقد قيل إن الكذب هو الرذيلة القومية عند الهنود » (١٨٦) ويقول ماكولى : « الهنود مخادعون متلونون (١٨٧) » فالكذب إذا اقترب بنية حسنة كان مغتفرأ في رأى « مانو » وفي مواضع الحياة العملية ؛ فمثلاً إن كان قول الصديق سيؤدى إلى موت كاهن ، فالكذب عندئذ له ما يبرره (١٨٨) لكن « يوان شوانج » يروى لنا فيقول « إنهم لا يعرفون الخداع ويرعون التزاماتهم التى أقسموا عليها ... وهم لا يعتدون على ما ليس لهم استعدين ، ويتنازلون عن حقوقهم أكثر مما تقتضى العدالة (١٨٩) » . ويقول « أبو الفضل » الذى لا يذهب بهواه مع الهنود ، يقول عن هنود القرن السادس عشر : « إنهم متدينون ، محبون إلى النفوس ، مرحون ، محبون للعدل ، زاهدون في الحياة ، قادرين في التجارة ، يدعون للصدق ، ويعترفون بالجهل ، ويتصفون بالوفاء

الذى لا حدة له (١٩٠) . ويقول عنهم « كير هاردى » الأمين : « إن أمانتهم مضرب الأمثال ، فهم يقرضون ويقرضون ، لا تلزمهم في ذلك إلا كلمة غير مكتوبة ، ويكادون لا يعرفون عدم الوفاء للدين (١٩١) . ويقول قاض بريطاني في الهند : « لقد عرضت أمانى مئات القضايا حيث كانت أملاك الفرد منهم وحرية وحياته متوقفة كلها على كذبة يقولها ، ومع ذلك يأتى على نفسه الكذب (١٩٢) . فكيف لنا أن نوفق بين هذه الشهادات المتضاربة؟ يجوز أن يكون التوفيق بينها غاية في البساطة ، وهو أن بعض الهنود أمين وبعضهم خائن .

وكذلك قل إن الهنود غاية في القسوة وغاية في اللزقة في آن معاً ، فلقد استحدثت اللغة الإنجليزية لفظة قصيرة قبيحة ، استعارتها من تلك الجمعية السرية العجيبة — التى تكاد تكون طبقة اجتماعية — جمعية « الغادرين » التى ارتكبت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر آلاف الجرائم الشنيعة ، وذلك — كما قالوا — بغية تقديم هؤلاء الضحايا قرابين للإلهة « كالى » (١٩٣) ، وأما الكلمة التى استحدثتها اللغة الإنجليزية لتدل على هؤلاء الغادرين فهى Jhuḡs وقد كتب عنهم « فلسنت سمث » بلغة ليست غريبة عن عصرنا هذا ، فقال :

« هذه العصابات توشك ألا تختفى أحداً ، وتكاد تتمتع بحصانة تامة ... فلها دائماً حُماة أقوياء ، ولقد هبط الشعور الخلقى عند الناس هبوطاً بحيث لا تشهد فيهم أثراً للجزع من هذه الجرائم المدبرة التى يقترفها هؤلاء « الغادرون » . ذلك أن هذه الفئة المجرمة قد انحطت في مجرى أمور الحياة جزءاً منها لا يتجزأ ؛ وقبل أن يفتضح سر هذه الجمعية ، ... كان يستحيل عادة أن تظفر بدليل يثبت الجريمة على هؤلاء الغادرين ، حتى الذين اشتهروا منهم بين الناس (١٩٣) .

ورغم ذلك فالجرائم في الهند قليلة نسبياً ، وحوادث الاعتداء نادرة ، فالعالم كله مُجتمع على أن الهنود من الوداعة بما أوشك أن يكون جُبناً وضعفاً (١٩٤) .

فهم يجاوزون الحدود في التزلف وحسن الطوية ، وقد طعنهم رحي الغزو والحكومات المستبدة الأجنبية زمناً امتد وطال إلى حدٍّ أفقدهم القدرة على أن يكونوا من المقاتلين الأشداء ، إلا إذا فهمنا القتال بمعنى احتمال الألم ، عندئذ ترى لديهم من الشجاعة ما لا يشق لهم فيه غبار (١٩٥) ولعل أبشع سيئاتهم عدم المبالاة والكسل ، ولو أن هاتين الصفتين في أعين الهنود ليستا من السيئات ، بل هما ضرورتان للمناخ ومواءمة أنفسهم لحقّ بلادهم ، مثل حلاوة الطبع ، أتى تتصف بها الشعوب اللاتينية ، والحمى الاقتصادية التي جنّ بها الأمريكيون والهنود حساسون ، عاطفيون ، وذوو أهواء وأصحاب خيال ؛ ولذلك تراهم أبرع في الفن والشعر منهم في الحكم والتنفيذ ، فثمن وجدتهم يستغلون بعضهم بعضاً استغلالاً فيه من الشدة والعنف ما تلمسه في المستغلين لسواهم في أي بلد من بلاد العالم ، فقد كانوا كذلك يتصفون بسخاء لا يقف عند حدٍّ ، وهم أكرم أهل الأرض للضيف ، إذا ما غضضت النظر عن الشعوب الهمجية الأولى (١٩٦) فحتى أعداؤهم لا يسعهم إلا الاعتراف بحسن مجاملتهم (١٩٧) ، وهذا هو إنجليزى سمح الأخلاق يلخص لنا تجاربه الطويلة فيعزو للطبقات العليا من أهل كلكتا « آداب السلوك المهذبة ووضوح التفكير وكماله وشعور التسامح والتسلّك بالمبدأ ، مما يطبعهم بطابع السادة المهذبين في أي بلد من بلاد العالم » (١٩٨).

والعبقريّة الهندية في عين الغريب عن البلاد تبدو حزينّة سوداء ، لا شك في أن الهنود لم يصادفهم في الحياة كثير مما يبرر لهم المرح ، وتشير بحلورات بوذا إلى أنواع كثيرة مختلفة في اللعب ، بينها لعبة شديدة الشبه جداً بلعبة الشطرنج (١٩٩) (*) ، لكن لا هذه الألعاب ولا التي أعقبها تدل على فرح

(*) الشطرنج من القدم بحيث ترى نصف الشعوب القديمة تدعيه لنفسها لكن الرأي السائد بين الباحثين في منشأ هذه اللعبة هو أنها نشأت في الهند ، وبقينا أننا نجد هناك أندم شبه لها مما لا يحتمل الجدل (حوالى سنة ٧٥٠ ميلادية) ، وكلمة شطرنج بالإنجليزية chess جاءت اشتقاقاً من الكلمة الفارسية شاه ومعناها ملك ، وكلمة « كش الملك » بالإنجليزية Checkmate =

ومرح كاللذين تراهما في ألعاب الغربيين ، وأدخل « أكبر » لعبة « البولو » (*) في الهند في القرن السادس عشر ، التي جاءت على الأرجح من بلاد فارس ثم شقت طريقها عبّرت التبت إلى الصين واليابان (٢٠٢) وكان يمنعه أن يلعب لعبة « باشيمى » (وهى تسمى اليوم پارشيمى) في مربعات تحفر في أرض فناء القصر في « أجرا » ، وكان يتخذ للعبة قطعاً حية من الإماء الجميلات (٢٠٣).

وكانت الأعياد الدينية الكثيرة تخلع لوناً زاهياً على حياة الشعب ، وأعظم هذه الأعياد « دورجا - بوجا » الذى يقام تكريماً للإلهة الكبرى أم الآلهات « كالى » ، فيأخذ الهنود في الاحتفال والغناء عدة أسابيع قبل قدوم ذلك العيد ، ثم يأتى يوم الحفل العظيم ، فيسير موكب تحمل فيه كل أسرة تمثالا للإلهة ، ويتجه صوب الكنج حيث يلقون في النهر بتلك التماثيل الصغيرة ، ثم يعود الجميع إلى ديارهم ليس على وجوههم شىء من علائم المسرح السابق .

- هى في الأصل « شاه مات » أى « مات الملك » ويسميه العرس « شطرنج » ولقد أخذوا الكلمة واللعبة كليهما من الهند عن طريق العرب ، وكانت اللعبة في الهند يطلق عليها اسم « شاطورنجا » ومنها « الزايا الأربع » - الفيلة والخياد والعربات الحربية والمشاة ؛ ولا يزال العرب يسمون القطعة التى هى بالإجليزية Bishop بالفيل (٢٠٠) .

ويرى لنا الهنود أسطورة ممتعة يملكون بها نشأة اللعبة ، فتقول هذه الأسطورة إنه في بداية القرن الحامس من التاريخ الميلادى ، أساء ملك هندى إلى أعوانه المحبين به من طبقى البراهمة والكشاترية ، وذلك بأن أهمل مشورتهم فاسياً أن حب الشعب له أرسخ دعامة لعرشه ، فأخذ برمى - يدعى سينا . على نفسه أن يعتج عيسى الملك الساب باخترائه لعبة تكون فيها القطعة التى تمثل الملك - رعم ممورها عما عداها في الجلال والقيمة (كما هى الحال في حروب الشرق) - إن تراكمت وحدها تكاد تسجد من كل حول وقوة « ومن ثم جاءت لعبة الشطرنج ؛ ولقد أعجب الملك باللعبة إعجاباً دعاه إلى أن يطلب إلى سينا أن يحدد لنفسه ما شاء من جزاء ، فطلب سينا في قواصع حفنة من أرر ، وإعما يحدد مقدارها بأن توضع حبة واحدة من الأرز في المربع الأول من مربعات رقعة الشطرنج ، وعددها أربعة وستون ؛ ثم يضاعف في كل مربع لاحق عدد حبات الأرز في المربع السابق . فوافق الملك من - فوره ، لكنه سرعان ما دهش إذا رأى أن وعدده ذلك يتنضى أن يدفع كل ما في ملكه ، فانتبهز « سينا » هذه الفرصة السانحة ، وأشار إلى مولاه كيف يمكن للملك أن يصل عن حادة السبيل إذا أزدري رأى مستشاريه (٢٠١) .

(*) وهى من كلمة ي التبت تمطق Pulu ، وجعلتها الالهة الهندية البالية Pole ومعناها ككرة Ball - راجع علاقة الكلمة باللاتينية Pila .

وأما الاحتمال « المقدس » الذى كانوا يقيمونه تكريماً للإلهة « فاسانتى » فقد كان يصطبغ بشئ من المجون ، إذ يحملون - وهم مشاة فى صف - رموزاً للعلاقة الجنسية يهزونها هزات تمثل حركات العملية الجنسية (٢٠٥) وكان وقت الحصاد فى « شرتاناچپور » إيداناً بإباحية خلقية « حيث يطرح الرجال جانباً كل أوضاع التقاليد ، ويخلع النساء عن أنفسهن كل حياء ، ويترك للفتيات الحبل على الغارب يفعلن ما شئن بغير قيود » ؛ وهناك قبيلة تدعى « پارجانى » - وهى طبقة من الفلاحين تسكن تلال « راج محل » - تقيم احتفالات زراعية كل عام ، يباح فيه لغير المتزوجات أن ينغمسن فى علاقات جنسية حرة من كل ضابط أو نظام (٢٠٦) .

ولا شك أن فى هذه الحفلات آثاراً من السحر الزراعى القديم الذى كان مراده أن يزيد الأسر والحقول خصوبة ؛ وأما حفلات الزواج التى تتمثل فيها أكبر جاذبة فى حياة الهنود ، فقد كانت أكثر احتشاماً ، وكم من أب جلب على نفسه الخراب فى إعداد وليمة فاخرة بمناسبة زواج ابنته أو ابنه (٢٠٧) .

وفى ختام الحياة يقام حفل ختامى . هو الاحتفال بإحراق جثمان الميت ؛ فقد كانت الطريقة المألوفة فى أيام بوذاهى الطريقة الزرادشتية فى تعريض الجثة لسباع الطير ، إلا إن كان الميت من الأعلام البارزين ، فعندئذ تحرق جثته بعد موته ، على كومة من الحطب ، ثم يدفن رماده فى ضريح يحفظ ذكره (٢٠٨) لكن هذه الطريقة فى إحراق الجثة عمت الناس جميعاً فيما بعد ، حتى لترى كل ليلة حطباً يجمع ويكوّم لإحراق الموتى ؛ وفى عصر « يوان شوانج » لم يكن من الحوادث النادرة أن يُقبل الكهول المتقدمون فى السن على الموت راضين ، فيطلبوا إلى أبنائهم أن يسبحوا فى زورق على نهر الكنجج إلى منتصفه حيث يقذفون بأنفسهم فى نهر الخلاص (٢٠٩) . ومثل هذا الانتحار فى ظروف معينة قد صادف فى الشرق قبولاً أكثر مما صادف فى الغرب ؛ فكان مباحاً فى عهد « أكبر » للكهول والمرضى الذين لا رجاء

في شفائهم ، ولأولئك المذنبين ابتغوا تقديم أنفسهم قرباناً للآلهة ؛ وإن بين
الهندو آلافاً كان آخر عبادتهم أن يُجيهوا أنفسهم حتى الفناء ، أو أن يدفنوا
أنفسهم في الثلج ، أو يهياوا على أنفسهم روث البقر ثم يشعلوا فيه النار ،
أو أن يتركوا أنفسهم للتماسيح تلتهمهم عند مصب الكنج ؛ ولقد نشأ بين
البراهمة نوع من « الهارا كيرى » (وهو اسم للانتحار عند اليابانيين يأتونه
تخلصاً من عار) فينتحر المنتحر ليردّ عن نفسه أذى أو يحتج على إهانة ؛
وحدث أن فرض أحد ملوك راجپوت ضريبة على طبقة الكهنة ، فطعن عدد
كبير من أغني البراهمة أنفسهم انتحاراً بين يديه ، وهم يستنزلون عليه لعنة
هي في زعيمهم أبشع اللعنات وأشدّها أثراً — ألا وهي لعنة يستنزلها كاهن وهو
يلفظ أنفاسه الأخيرة ؛ وتخص كتب التسميع البرهمي على أن من أراد أن
ينزع روحه بيده ، عليه صيام ثلاثة أيام ، وأما من حاول الانتحار وفشل في
إنجازه فعليه أن يؤدي أقصى ما عرفوه من كفارة وتوبة (٢١٠) ، ألا إن الحياة
مسرح له مدخل واحد ومخرج عدة .

الباب الثامن عشر

فردوس الآلهة

لم تبلغ العقيدة الدينية من القوة أو الأهمية في أى قطر من أقطار الأرض ما بلغت في الهند ؛ فلئن أباح الهنود لحكومات أجنبية أن تقوم عليهم مرة بعد مرة ، فبعض السبب في ذلك هو أنهم لم يأبهوا كثيراً من ذا عسى أن يحكمهم أو أن يستغلهم - فسواء أكان هؤلاء من بنى وطنهم أم من الأجانب - ذلك لأن الأمر الخطير في رأيهم هو الدين ، لا السياسة ؛ الروح لا البدن ، هو الحيوات الآتية التى لا نهاية لعدددها ، لا هذه الحياة العابرة ؛ وإن قوة الدين وتمكنها من أقوى الرجال بأساً لتظهر جليلة في اصطناع « أشوكا » حياة القديسين ، وفي إقبال « أكبر » على الديانة الهندية لإقبال كاد يكون تاماً ؛ وها نحن أولاء في عصرنا هذا نرى أن من وحد أجزاء الهند أمة واحدة رجل أقرب إلى القديسين منه إلى رجال السياسة .

الفصل الأول

الشرط الثاني من تاريخ البوذية

البوذية في أوجها - البلاغان - « ماهايانا » - البوذية
والرواقية والمسيحية - تدهور البوذية - انتشارها في سيلان
وبورما ، وتركستان ، وتبت ، وكبوديا ، والصين ، واليابان

بلغت البوذية أوج رفعتها في الهند بعد موت « أشوكا » بمائتي عام ؛ وقد كانت الفترة التي ارتفعت فيها البوذية من « أشوكا » إلى « هارش » فترة صعود بمعان كثيرة ، صعود في الدين والتعليم والفن : غير أن البوذية التي سادت لم تكن بوذية بوذا ؛ والأقرب إلى الصواب أن نقول في وصفها إنها بوذية تلميذه الناصر « شجاذ » الذي قال للرهبان عند سماعه بموت أستاذه : « كفى بإسادة ! كفوا عن البكاء ، هذا يجدر بكم وهذا لا يجدر ، أما الآن في مقدورنا أن نصنع ما شاء لنا هوانا ، وأما ما لا يصادف من نفوسنا هوى ، فلن يلزمنا أحد على أدائه » (١) .

وأول ما أوحى لهم حريتهم أن يصنعوه هو أن ينشقوا أحزاباً ؛ فلم يمض على موت بوذا قرنان من الزمان ، حتى انقسم تراثه ثمانية عشر مذهباً متبايناً فأما أتباع البوذية في جنوب الهند وجزيرة سيلان ، فقد امتسكوا حيناً بمذهب صاحب العقيدة في بساطته وصفائه ؛ وقد أطلق على هذه الشعبة من مذهبه فيما بعد اسم « هنيانا » ومعناها « للبلاغ الأصغر » ؛ فقد عبدوا بوذا باعتباره معلماً عظيماً ، لا إلهاً ؛ وكان كتابهم المقدس هو النصوص المكتوبة باللغة « الهاليت » التي تبسط العقيدة في صورتها القديمة ؛ وأما في الأرجاء الشمالية من الهند والتبت ومنغوليا والصين واليابان ، فالبوذية التي سادت هي التي يطلق عليها اسم « ماهايانا » ومعناها « البلاغ الأكبر » الذي رسم حدوده ونشر

دعوته « مجلس كانيشكا » ؛ فأعضاء هذا المجلس ، وهم من اللاهوتيين الموهوبين (من الوجهة السياسية) قد أعلنوا ألوهية بوذا وأحاطوه بالملائكة والقديسين ، واصطنعوا تقشف « اليوجا » الذي عُرِف في « باتانجالي » وأصدروا باللغة السنسكريتية مجموعة جديدة من المراسيم المقدسة التي على الرغم من قبولها بعد حين قصير للشعقة الميتافيزيقية والاسكولائية إلا أنها قد أعلنت وأيدت عقيدة دينية أقرب إلى نفوس الناس من الصورة السوداء المتشائمة المتزمتة التي عُرِفَت في « شاكياموني » .

كان مذهب « ماهايانا » بوذية خففت من حدتها آلهة وطقوس وأساطير برهمية ، ولاعت بين نفسها وبين حاجات قبائل التتار في « كوش » والمنغول في التبت ، الذين بسط عليهم « كاتشكا » سلطانه ، فقد صور ذلك المذهب جنة فيها بوذيون كثيرون ، كان أحبهم إلى عامة الناس « أميدا بوذا » المخلص ؛ وهذه الجنة وجهنم التي تقابلها كانتا ثواباً أو عقاباً لما يأتيه الناس على هذه الأرض من خير أو شر ، وهذان العاملان الواضحان كان لهما أثر في تحويل بعض جنود الملك من رقابة ملوك الناس إلى خدمات أخرى ؛ وأعظم القديسين في هذا اللاهوت الجديد هي فئة « بوذا بساتوا » ومعناها « بوذا المستقبل » الذين امتنعوا باختيارهم عن القيام بالزنا (ومعناها هنا التخلص من العودة إلى ولادة جديدة) التي كانت من حقهم وفي مقدورهم ، وذلك لكي يولدوا في حياة بعد حياة ، فيساعدوا غيرهم من الناس في هذه الدنيا في الاهتداء إلى سواء السبيل (*) وهؤلاء القديسون — مثلهم مثل نظائهم في مسيحية البحر الأبيض المتوسط — سرعان ما ظفروا بحب الناس لهم حتى كان عبادهم والمعجبون بهم من رجال الفن يزحمون بهم وبتمائيلهم مدافن العظماء ؛ وازدهرت في البوذية كما ازدهرت في مسيحية العصور الوسطى — بل لعلها ظهرت في

(١) في كتاب من « البوراننا » أسطورة نموذجية عن ملك كان جديراً بالجنة لكنه آثر البقاء في جهنم ليواسي المذنبين ، وأبى أن يغادرها حتى أطلق سراح المعصوب عاجماً جميعاً (٢) .

البوذية في تاريخ أسبق (*) - قدسية الآثار الباقية من السلف ، واستخدام الماء المقدس ، والشموع ، والبخور والمسبحة ، والثياب الكهنوتية ، ولغة الكهنوت الميتة ، والرهبان والراهبات وقص الشعر والفردية مما تقتضيه حياة الأديرة والاعتراف والصيام أياماً معينة ، وتدشين القديسين والتطهير والصلاة والدعاء للموتى : « لقد أصبح كتاب « ماهايانا » بالقياس إلى « هنيانا » أى البوذية الأولى ما كانت للكاتوليكية بالنسبة إلى الرواقية والمسيحية الأولى ، فقد أخطأ بوذا - كما أخطأ ليوثر - في ظنه أن شعائر الطقوس الدينية العلمية يمكن أن تحمل محلها المواعظ والدروس الأخلاقية ، وما أقرب الشبه بين نجاح البوذية حين امتثلت بالأساطير والمعجزات والاحتفالات والقديسين الذين يتوسطون بين الأرض والسماء بالنجاح الذى لقيته الكاثوليكية قديماً وحاضراً ، لما فيها من زخرف وتمثيل ، وانتصارها على المسيحية الأولى والبروتستنتية الحديثة في بساطتها الحالية من كل زخرف ..

وليثار عامة الناس لتعدد الآلهة والمعجزات والأساطير ، هذا الإيثار نفسه الذى قضى على بوذية بوذا ، قضى كذلك في نهاية الأمر على بوذية « البلاغ الأكبر » نفسها في الهند ، ذلك لأن البوذية - ودعنا ها هنا نتحدث بحكمة المؤرخ التى تشرق بعد فوات الحوادث - إذا كانت لا تأخذ كل هذا الذى أخذته من الديانة الهندية ومن أساطيرها وطقوسها وآلهتها ، فما كان ليمضى طويل وقت قبل أن تتمحى الفوارق بين الديانتين ولا يبقى من مميزات الواحدة من الأخرى إلا قليل جداً قليل ؛ وإذن تمتص إحداهما الأخرى شيئاً فشيئاً ؛ والى يتاح لها أن تغطي على الأخرى هى التى تكون أعمق الديانتين جذوراً

(*) يقول برجسون : « كانت البوذية أسبق من الكنيسة الرومانية بخمسة قرون في ابتكار واصطناع الحفلات والمراسم المشتركة بين الديانتين » (٣) وقد بين « إدمندز » بالتفصيل ما بين كتب البوذية المقدسة والإنجيل المسيحية من شبه عجيب (٤) ، ولعل ذلك ، فعلنا بنشأة هذه العادات والمعتقدات يبلغ من الإبهام حداً لا يميز لنا أن نصل إلى نتائج إيجابية فيما يختص بأسبقية فريق على فريق .

وأقربهما إلى نفوس للناس وأكثرهما مالا وأعزهما سنداً سياسياً ؛ لهذا أخذت الخرافة - ولعلها أن تكون من جنسنا البشرى بمثابة دماء الحياة - أخذت تتدفق من العقيدة الأقدم إلى العقيدة الأحدث تدفقاً سريعاً ، حتى رأينا الظواهر الجنسية الانفعالية نفسها التي كانت من طقوس العقائد « الشاكتية » تلمس لنفسها مكاناً في طقوس البوذية ، واستعاد البراهمة في صبر ودأب نفوذهم ورعاية السلطان لهم شيئاً فشيئاً ، وأخيراً جاء نجاح الفيلسوف الشاب « شانكارا » في استعادة الكلمة العليا لكتب القيدا ، وجعلها أساساً للتفكير الهندي ، بمثابة الخاتمة لزعامة البوذيين العقلية في الهند .

وجاءت الضربة القاضية من خارج ، وكانت البوذية نفسها هي التي هيأت لهذه الضربة سبيلها ، على وجه من الوجوه ، ذلك أن حسن السمعة التي كان يتمتع بها أتباع بوذا ، واسمهم « سانغا » ، قد اجتذب إلى تلك الفئة - بعد عهد أشوكا - صفوة أهل « مجازا » وبهذا قضى على خيرة دماء اللقوم أن تنفى في طائفة من رجال الدين لا تزوج ولا يجاهد في الحياة ، فشكا بعض المحبين لوطنهم ، حتى في أيام بوذا نفسه ، عن أن الراهب « جوتاما » لا يسمح للأباء أن ينسلوا الأبناء ، ويؤدي بالأسر إلى الانقراض (٥) ؛ وكان من نتائج انتشار البوذية ونظام الأديرة في السنة الأولى من التاريخ المسيحي ، أن امتصت من الهند عصارة الرجولة ، وتآمر ذلك العامل مع عامل الانقسام فأدى العاملان إلى فتح أبواب الهند للغزو الخارجي بغير عناء ؛ ولما جاء العرب وأخذوا على أنفسهم أن ينشروا وحدانية بسيطة رواقية النزعة ، نظروا في ازدراء إلى الرهبان البوذيين الكسالى الذين يفتحون أيديهم للرشوة ويتعجبون بالمعجزات ، وحطموا الأديرة وقتلوا ألوف الرهبان ، ونسفوا كل حريص على حياته من نظام الرهبنة في الدير ، فأما من أفلتوا من يد القتل من هؤلاء الرهبان ، فقد عادوا واندمجوا في الديانة الهندية التي كانت الأرومة الأوى

لهم ؛ وفتحت هذه الديانة القديمة الأصلية صدرها تستقبل هؤلاء الزنادقة الثائمين ، وهكذا « قتل البرهمية » البوذية بضممة أخوية « (٦) » .

ولا عجب فقد كانت البرهمية دائماً متساحمة ، تجادل البوذية وغيرها من مئات المذاهب إبان ارتفاعها وسقوطها ، بل قد تطيل معها الجدل ، لكنك لن تجد في تاريخها كله مثلاً واحداً للاضطهاد ؛ بل الأمر على نقيض ذلك ، إذ ترى البرهمية قد يسّرت سبيل العودة لهؤلاء الخارجين عليها بأن اعترفت بيوذا إلهاً (اعتبرته مجسداً للإله فشنو) وأقلعت عن التضحية بالحيوان ، وقبيلت في صميم طقوسها مذهب البوذيين في تقديس حياة الحيوان بأسره ، وهكذا أخذت البوذية تخففى في هدوء وسلام من الهند ، إبان خمسة قرون كانت خلالها نهياً لعوامل التدهور البطيء (*) .

لكنها في ذلك الوقت نفسه كانت تكسب لنفسها كل ما عدا الهند من العالم الآسيوى تقريباً ، فانتشرت أفكارها وأدبها وفنها في سيلان وشبه جزيرة الملايو في الجنوب ، وفي التبت وتركستان في الشمال ، وفي بورما وسيام وكبوديا والصين وكوريا واليابان في الشرق ، وعلى هذا النحو امتصت كل هذه الأصقاع — ما عدا الشرق الأقصى — ما استطاعت امتصاصه وهضمه من المدنية ، بنفس الطريقة التي امتصت بها أوروبا وروسيا الحضارة من الرهبان الرومانيين والبيزنطيين في العصور الوسطى ؛ فعظم هذه الأمم قد بلغ ذروة ثقافته بحافز من البوذية ، ولقد لبثت « أنورا ذاپورا » في سيلان منذ عهد أشوكا حتى انحلال البوذية في القرن التاسع ، إحدى المدن الكبرى في العالم الشرقى ، وظل الناس هناك ألغى عام يعبدون شجرة التين المقدسة عند

(*) عدد البوذيين اليوم في الهند نفسها ثلاثة ملايين ، أى واحد في المائة من السكان .

البوذيين ، وكان المعبد القائم على قمة جبال كاندى كعبة يحج إليها مائة وخمسون مليوناً من البوذيين في آسيا(*) .

ولعل البوذية في بورما أخلص ما بقي من ألوان البوذية من الشوائب الدخيلة وكثيراً ما يدنو رهبانها من المثل الأعلى الذى ضربه بوذا ؛ واستطاع أهل بورما البالغ عددهم ثلاثة عشر مليوناً من الأنفس أن يبلغوا بفضل تعاليم أولئك الرهبان مستوى من العيش أعلى مما في الهند بدرجة ملحوظة (٧) ؛ وكشف « سفن هيدن » و « أورل شتاين » و « بيلوت » من جوف الرمال في بلاد التركستان مئات من المحفوظات البوذية وغيرها من شواهد الثقافة التى ازدهرت هناك منذ عهد « كانشكا » حتى القرن الثالث عشر الميلادى .

وحدث في القرن السابع من تاريخنا المسيحى أن أقام المحارب المتنور « سترونج - تسان جامبو » حكومة قادرة في التبت وضم إليها ينيال ، وبنى مدينة « لاسا » لتكون عاصمة له ، وهى لها طريق الغنى يجعلها محطاً وسطاً في التجارة بين الصين والهند ، ودعا طائفة من الرهبان البوذيين من الهند لينشروا البوذية والتعليم في شعبه ، وعندئذ ترك الحكم أربعة أعوام أنفقها في تعلم القراءة والكتابة ؛ فكأنما كان فاتحة عهد ذهبي في بلاد التبت ، فأقيمت آلاف الأديرة في الجبال وعلى النجد الفسيح ، ونُشر كتابٌ تشريعى يضم الكتب البوذية ، ويقع في ثلاثة وثلاثين وثمانمائة مجلد ، حفظت للعلم الحديث كثيراً من أحوال هذه الكتب التى كانت قد ضاعت أصولها الهندية منذ زمن طويل (٨) ، وهاهنا في هذه الصومعة التى أغلقت أبوابها دون العالم بأسره ، راحت البوذية تتطور في شبكة معقدة من الحرافات والرهينة والكهنوت ، لا ينافسها في ذلك سوى

(*) يحتوى كاندى على « تاب بوذا » المشهور - وطوله بوصتان ، وقطره بوصة - وهو محفوظ في وعاء م صنع بالجواهر ، ومستور عن أعين الناس في حرص شديد ، وله موسم يحملونه فيه في موكب حصين يجتذب البوذيين من كل بقاع الشرق ، وعلى حدران المعبد تصاوير تمثل بوذا الوديع وهو يقتل الأشرار في جهنم ؛ وهكذا تدركنا حيوات العطاء كيف تتحول طبائهم بعد موتهم تحولا ليس لهم يد فيه .

أوروبا في أوائل عصورها الوسطى : ولا يزال « دالاي لاما » (أى الكاهن الشامل لكل شيء) الذى اختفى في دير بوتالا العظيم الذى يطل على مدينة لاسا ، موضع عقيدة عند أهل التبت ، بما تنطوى عليه نفوسهم من السداجة الطيبة ، بأنه تجسيد حى « لبوذا المستقبل » (بوذا المنتظر^(٩)) ؛ وفي كمبوديا والهند الصينية تعاونت البوذية مع الديانة الهندية في تخطيط الإطار الذى قامت عليه روائع الفن في عصر هو من أغنى العصور في تاريخ الفن الشرقى ؛ وهكذا ترى البوذية — مثل المسيحية — قد ظفرت بأعظم انتصاراتها خارج الأرض التى أنبتتها ، وإنما ظفرت بتلك الانتصارات دون أن تريق نقطة واحدة من دماء .

الفصل الثانى

الآلهة الجديدة

الديانة الهندية - براهما ، فنشور ، شيقا - كرشنا - كالى
الآلهة الحيوانية - البقرة المقدسة - تعدد الآلهة والوحدانية

لم تكن الديانة الهندية التى حلت محل البوذية ديانة واحدة ، كلا
ولا كانت مقتصرة على كونها عقيدة دينية ، بل كانت خليطاً من عقائد
وطقوس لا يشترك القائمون بها فى أكثر من أربع صفات ؛ فهم يعترفون
بنظام الطبقات وبزعامة البراهمة ، وهم يقدسون البقرة باعتبارها تمثل الألوهية
على نحو تمتاز به من سواها ، وهم يقبلون قانون «كارما» وتناسخ الأرواح ،
وهم يضيفون إلى آلهتهم الجديدة آلهة القديسات ؛ ولقد كان بعض هذه العقائد
أسبق من عبادة الطبيعة التى جاءت بها الفيدا ، كما ظلت قائمة بعد زوال تلك
العبادة ، وأما بعضها الآخر فقد نشأ من أن البراهمة كانوا يغضون أبصارهم عن
ضروب من الطقوس والآلهة والعقائد لم ينص عليها كتبهم المقدس ، بل تناقضه
روح الفيدا مناقضة ليست باليسيرة ؛ فأتاحت الفرصة لتلك العقائد أن تنضج
فى وعاء الفكر الدينى عند الهنود ، ومضت فى نضجها ذاك حتى فى الفترة
العابرة التى ارتقت فيها البوذية إلى مكان السيادة العقلية فى البلاد ،

كان آلهة العقيدة الهندية يتميزون بكثرة أعضائهم الجسدية التى يمثلون بها
على نحو غامض قدرتهم الخارقة فى العلم والنشاط والقوة ؛ «فبراهما» الجديدة
كان له أربعة وجوه ، وكان له «كارتيكيا» ستة وجوه ، وله «شيقا» ثلاثة
أعين وله «هندرا» ألف عين ، وكل إله عندهم تقريباً كان له أربع أذرع (١٠)
وعلى وأس هذه المجموعة الجديدة من الآلهة «براهما» الذى كان له من الشهامة
ما أبعدته عن الميل مع الهوى ، وهو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة ، على الرغم

من أنه مُهْمَلٌ في شعائر العبادة الفعلية لإهمال الملك الدستوري في أوروبا الحديثة؛ و«براهما» و«شيفا» و«فشنو» هم الثلاثة الآلهة (لا الثالث) الذين يسيطرون على الكون، وأما «فشنو» فهو إله الحب الذي كثيراً ما «...» إنساناً ليتقدم بالعون إلى بني الإنسان؛ وأعظم من يتجسد فيه «فشنو» هو «كيرشنا» ، وهو في صورته «الكرشنية» هذه ، قد ولد في سجن وأتى بكثير من أعاجيب البطولة والغرام ، وشقى الصمِّ والعمى ، وعاون المصابين بداء البرص ، وذاد عن الفقراء ، وبعث الموتى من قبورهم ؛ وكان له تلميذ محب إلى نفسه ، وهو «أرجونا» ، وأمام «أرجونا» تبدلت خِلقة «فشنو» حالاً بعد حال ؛ ويزعم بعض الرواة أنه مات مطعوناً بسهم ، ويزعم آخرون أنه قُتل مصلوباً على شجرة ؛ وهبط إلى جهنم ثم صعد إلى السماء ، على أن يعود في اليوم الآخر ليحاسب الناس أحياءهم وأمواتهم (١١) .

الحياة ، بل الكون كله ، لها في رأى الهندي ثلاثة وجوه رئيسية : الخلق ، والاحتفاظ بالخلق ، ثم الفناء ؛ ومن ثم كان للألوهية عنده ثلاث صور : براهما الخالق ، وفشنو الحافظ . وشيفا المدمر ؛ تلك هي «الأشكال الثلاثة» التي يقدها الهنود أجمعين ما عدا الجانقيين منهم (*) ، والناس منقسمون بحسبهم طائفتين : لإحدهما تميل إلى ديانة فشنو ، والآخرى إلى ديانة شيفا ؛ وكلتا العقيدتين بمثابة الجارتين المسلماتين ، بل قد تتقدم كلتاها بالقرايين في معبد واحد (١٢) ، والحكام من البراهمة — تتبعهم الأكرية العظمى من سواد الناس — تكرم الإلهين معاً بغير تمييز لأحدهما ، أما الفشنديون الأتقياء فيرسون

(*) في تعداد سنة ١٩٢١ ، ينقسم الناس من حيث دياناتهم كما يلي :

الديانة الهندوسية ٢١٦,٢٦١,٠٠٠ ؛ والسيخ ٣,١٣٩,٠٠٠ ؛ والجانقيون ١,١٧٨,٠٠٠ والبودية ١١,٥٧١,٠٠٠ (بقرية كلهم من أهل بورما وسيلان) ؛ والرادشية (أو الفارسية) ١٠٢,٠٠٠ ؛ والمسلمون ٦٨,٧٣٥,٠٠٠ ؛ واليهود ٢٢,٠٠٠ ؛ والمسيحيون ٤,٧٥٤,٠٠٠ (أغلبهم أوروبيون) (١٣) .

على جباههم كل صباح بالطين الأحمر علامة فشنو ، وهى شوكة ذات أسنان ثلاث ، وأما الشيشيون المخلصون لعقيدتهم فيرسمون ثلاثة خطوط أفقية على جباههم برماد من روث البقر ، أو يلبسون « اللنجا » - رمز عضو الذكورة - ويربطونه إلى أذرعهم أو يعلقونه حول أعناقهم (١٤) .

وعبادة « شيفا » هى من أقدم وأعنى وأبشع العناصر التى منها تتألف الديانة الهندية ؛ فيقدم لنا « سير جون مارشل » دليلاً لا يأتيه الباطل « على أن عقيدة « شيفا » كانت موجودة فى « موهينجودو . دارو » ، متخذة أحياناً صورة شيفا ذى الرؤوس الثلاثة ، وأحياناً أخرى صورة أعمدة حجرية صغيرة ، يزعم لنا أنها ترمز لعضو الذكورة على نحو ما ترمز له عندهم بدائلها فى العصر الحديث ؛ وهو يخلص من ذلك إلى نتيجة هى أن « العقيدة الشيفية أقدم عقيدة حية فى العالم كله (١٥) » (*) .

واسم الإله - أعنى كلمة « شيفا » - لفظة أريد بها التخفيف من بشاعة الإله ، فالكلمة شيفا معناها الحرنى « العطوف » مع أن شيفا فى حقيقة الأمر إله القسوة والتدمير قبل كل شىء آخر ؛ هو تجسيد لتلك القوة الكونية التى تعمل واحدة بعد أخرى ، على تخريب جميع الصور التى تبدى فيها حقيقة الكون - جميع الخلايا الحية وجميع الكائنات العضوية ، وكل الأنواع ، وكل الأفكار وكل ما أبدعته يد الإنسان ، وكل الكواكب ، وكل شىء ؛ ولم يسبق الهنود شعب قط فى شجاعتهم فى مواجهة الحقيقة التى هى عدم ثبات الأشياء على صورها ووقوف الطبيعة من كل شىء موقف الحياد ، واجهة صريحة ؛ ولم يسبقهم شعب قط فى اعترافهم اعترافاً واضحاً بأن الشر يتوازن مع الخير ، والهدم

(*) ومع ذلك فلا تجد اسم « شيفا » - كما لا تجد اسم براهما نفسه - فى كتاب (رح-فيدا) ويذكر لنا « باناجالى » النحوى صوراً تشيفية ومريدين شيعيين حوالى سنة ١٥٠ قبل الميلاد (١٦) .

يساير الخلق خطوة بخطوة ، وأن ولادة الأحياء بأسرها جريمة كبرى عقابها الموت ؛ فالهندي الذي تعذبه آلاف العوامل من عثرة الحظ والآلام ، يرى في تلك الألوان من التعذيب أثراً ينم عن قوة نشيطة يمتعها — فيما يظهر — أن تحطم كل ما أنتجه براهما ، وهو القوة الخالقة الطبيعية ؛ إن « شيفا » ليطرب واقصاً إذا ما سمع نغمة العالم فأدرك منها عالماً لا ينى يتكون وينحل ويعود إلى التكون من جديد .

ولكن كما أن الموت عقوبة الولادة ، فكذلك الولادة تحيب لرجاء الموت ؛ فالإله نفسه الذي يرمز للتدمير ، يمثل كذلك للعقل الهندي تلك الدفعة الجارفة نحو التنازل الذي يتغلب على موت الفرد باستمرار الجنس ؛ وهذه الحيوية الخلاقة الناعسة (شاكتي) التي يبيدها شيفا — أو الطبيعة — تتمثل في بعض جهات الهند ، وخصوصاً في البنغال ، في صورة زوجة شيفا ، واسمها « كالي » (بارفاتي ، أو أوما أو درجا) وهي موضع عبادة في عقيدة من لعقائد الكثيرة التي تأخذ بمذهب « الشاكتي » هذا ؛ ولقد كانت هذه العبادة — حتى القرن الماضي — وحشية الطقوس كثيراً ما تتضمن في شعائرها تضحية بشرية ، ولكن الإلهة اكتفت بعدئذ بضحايا الماعز (١٧) : وهذه الإلهة صورتها عند عامة الناس شبح أسود بقم مفعور ولسان متدل ؛ تزدان بالأفاعي وترقص على جثة ميتة ؛ وأقراطها رجال موتى ، وعقدها سلسلة من جماجم ، ووجهها وثدياها تلطخها الدماء (١٨) ومن أيديها الأربعة يدان تحملان سيفاً ورأساً مبتوراً ، وأما اليدان الأخريان فمدودتان رحمة وحماية : لأن « كالي — بارفاتي » هي كذلك إلهة الأمومة كما أنها عروس الدمار والموت ؛ وفي وسعها أن تكون رقيقة الحاشية كما في وسعها أن تكون قاسية ، وفي مقدورها أن تبسم كما في مقدورها أن تقتل ؛ ولعلها كانت ذات يوم إلهة أما في سومر ، ومن ثم جاءت إلى الهند قبل أن تتخذ هذا الجانب البشع من جانبها (١٩) ولا شك أنها هي وزوجها قد اتخذا أبشع صورة ممكنة لكي يلقيا الرعب في نفوس الرعايد من

عبادها فيحتشموا ، أو قد تكون هذه البشاعة كلها قد أريد بها أن يلقي الرعب في نفوس العباد فيجودوا بالعطاء للكهنة (*) .

تلك هي أعظم آلهة الهندوسيين ، لكننا لم نذكر إلا خمسة من ثلاثين مليوناً من الآلهة تزدحم بها مقبرة العظام في الهند ؛ ولو أحصينا أسماء هاتيك الآلهة لاقتضى ذلك مائة مجلد ؛ وبعضها أقرب في طبيعته إلى الملائكة ، وبعضها [هو ما قد نسميه نحن بالشياطين ، وطائفة منها أجرام سماوية مثل الشمس ، وطائفة منها تماثيل مثل « لاكشمي » (الهة الحظ الحسن) ، وكثير منها هي حيوانات الحقل أو طيور السماء ؛ فالهندي لا يرى فارقاً بعيداً بين الحيوان والإنسان ، فالحيوان روح كما للإنسان ، والأرواح تمضي دواماً متنقلة من بني الإنسان إلى بني الحيوان ، ثم تعود إلى بني الإنسان مرة أخرى ؛ وكل هذه المصنوف الإلهية قد نسجت خيوطها في شبكة واحدة لا نهاية لحدودها « هي كارما » وتناسخ الأرواح ؛ فالفيل مثلاً قد أصبح الإله « جانيشا » واعتبره ابن شيفا (٢١) ، وفيه تتجسد طبيعة الإنسان الحيوانية ، وكانت صورته في الوقت نفسه تتخذ طلسماً يقي حامله من الخط السيئ : كذلك كانت القردة والأفاعى مصدر رعب ، فكانت لذلك من طبيعة الآلهة ؛ فالأفعى التي تودى عضه واحدة منها إلى موت سريع ، واسمها « ناجا » كان لها عندهم قدسية خاصة ؛ وترى الناس في كثير من أجزاء الهند يقيمون كل عام حفلاً دينياً تكريماً للأفاعى ، ويقدمون العطايا من اللبن والموز لأفاعى « الناجا » عند مداخلة جمحورها (٢٢) ؛ كذلك أقيمت المعابد تمجيداً للأفاعى كما هي الحال في شرق ميسور ، وهناك في هذه المعابد تسكن جموع زاحرة من الزاحف ، ويقوم

(*) ومع ذلك فكهنة العقيدة الشيفية يندر أن يكونوا من البراهمة ، ومعظم البراهمة ينظرون نظرة ازدراء وأسف إلى المذهب « الشاكتي » (٢٠) .

الكهنة على إطعامها والعناية بها^(٢٣) ؛ وللمسيح والتمور والطواويس والبيغاوات ، بل والفئران حقها من العبادة^(٢٤) .

وأكثر الحيوان قدسية عند الهندي هي البقرة ، فترى تماثيل الثيرة مصنوعة من كل مادة وفي شتى الأحجام ، تراها في المعابد والمنازل وميادين المدن ؛ وأما البقرة نفسها فأحب الكائنات الحية جميعاً إلى الهنود ، ولها مطلق الحرية في ارتياد الطرقات كيف شاءت ، وروثها يستخدم وقوداً أو مادة مقدسة يتبركون بها ، وبولها نحر مقدس يطهر كل ما في الجسم من نجاسة في الظاهر والباطن ؛ ولا يجوز للهندي تحت أى ظرف أن يأكل لحمها أو أن يصطنع من جلدها لباساً يرتديه - فلا يصنع منه غطاء للرأس ولا قفازاً ولا حذاء ؛ وإذا ماتت البقرة وجب دفنها بجلال الطقوس الدينية^(٢٥) ، ولعل السياسة الحكيمة هي التي رسمت فيما مضى هذا التحريم احتفاظاً للزراعة بحيوان الجر حتى يسد حاجة السكان الذين يتكاثرون^(٢٦) ، وقد بلغ عدد البقر اليوم ربع عدد السكان^(٢٧) ووجهة نظر الهندي في ذلك هي أنه ليس أبعد عن المعقول أن تشعر بالحب العميق للبقرة والمقت الشديد لفكرة أكلها ، من أن تُمكن أمثال هذه المشاعر للحيوانات المستأنسة من ققط وكلاب ، لكن الذي يبعث على السخرية المرة في الأمر هو عقيدة البراهمة بأن الأبقار لا يجوز ذبحها نط ، وأن الحشرات لا يحل لبداؤها قط ، وأن الأرامل من النساء ينبغي أن يحرقن أحياء ؛ فحقيقة الأمر هي أن عبادة الحيوان قد ظهرت في تاريخ الشعوب كلها ، فإن جاز للإنسان أن يؤله الحيوان إطلاقاً ، فللبقرة الرحمة الهائلة حقها في هذا التقديس ؛ ولا يجوز لنا أن نغلو في كبريائنا حين تأخذنا الدهشة لهذه المعارض الحيوانية من آلهة الهنود ، فلنا كذلك إبليس عدن في صورة الحية ، والثور الذهبي في العهد القديم من الإنجيل ، والسماك المقدس في سرايب الموقى ، وحَمَلُ الله الوديع .

إن سر تعدد الآلهة هو عجز العقل الساذج عن التفكير فيما ليس

مشخصاً ، فأيسر عليه أن يفهم الأشخاص من أن يعقل القوَى ، وأن يفهم الإرادات من أن يتصور القوانين (٢٨) ، والظن عند الهندي هو أن حواسنا البشرية لا ترى من الحوادث التي تدركها سوى ظاهرها ، ويعتقد أن وراء هذه الظواهر كائنات روحية لا حصر لعدددها ، يمكن إدراكها بالعقل لا بالحواس — على حد تعبير « كانت » ؛ ولقد أدى تسامح البراهمة ذو المسحة الفلسفية ، إلى الزيادة من ذخيرة آلهتهم حتى ازدادت كثرة على كثرة ، وذلك أن الآلهة المحليين وآلهة القبائل المختلفة قد صادفت عند الهندي سهلاً ومرحجاً ، فقتلها وفسرها بأنها جميعاً تصورات جوانب من آلهته الأصلية ؛ فكل عقيدة يُسمح لها بالدخول عندهم إن كان في استطاعتها أن تدفع الضريبة على ذلك ، حتى كاد كل إله آخر الأمر أن يكون صورة أو صفة أو تجسيدا لإله آخر ، ثم تناول العقل الهندي الرشيد كل هذه الآلهة فدمجها في إله واحد ، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة بوحدة الوجود ، أو شكت عندهم أن تكون توحيداً ، والتوحيد بدوره أو شك أن يكون عندهم واحدية فلسفية ، فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء ، أو إلى قديس من آلاف القديسين ، ومع ذلك لا يتحول عن توحيدده لله ، بمعنى أنه لا يعترف إلا بإله واحد على أنه ذو الجلال الأسمي ، فكذلك الهندي يتوجه بالدعاء إلى « كالي » أو « راما » أو « كرشنا » أو « جانيشا » دون أن يتطرق إلى ذهنه لحظة واحدة أن هذه آلهة لها السيادة العليا (*) فترى بعض الهنود يتخذ من « فشنو » إلهاً أعلى ، وبعضهم يتخذ من « شيفا » إلهاً أعلى ، ويجعل فشنو أحد ملائكته ، وإذا وجدت بين الهنود أقلية تعبد « براهما » فما ذلك إلا لأنه مجرد عن الشخص ، مجتمع على الحواس ، بعيد عن الشر ، ولهذا السبب عينه ترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريماً للمارية أو لأحد القديسين ، وكان أهل المسيحية أن تنتظر حتى يجيئها فولتر فيقيم معبداً لله .

(*) فيما يلي عبارة مقتبسة من التقرير عن تعداد سنة ١٩١٠ ، المرفوع إلى الحكومة البريطانية في الهند : « إن النتيجة العامة التي انتهت إليها من البحث هي أن كثرة الهنود الغالبة تعتقد عقيدة راسخة في كائن واحد أعلى » (٢٩) .

الفصل الثالث

المقائد

كتب « بيورانا » - عودة الكون بالتناسخ مرة بعد مرة
تقمص الروح في عدة أحساد - « كارما » - حوائجها
الفلسفية - الحياة باعتبارها شراً - الخلاص

ويعتزج بهذا اللاهوت المعتقد ، مجموعة معقدة من الأساطير فيها التخريف
وفيها عمق الفكرة في آن معاً ، فلما كانت كتب التيدا قد دفنت في اللغة التي
كتبت بها ، ثم لما كانت فلسفة البراهمة الميتافيزيقية تتجاوز حدود أفهام الناس ،
فقد نهض « فياسا » وآخرون في مدة تطاولت إلى ألف عام (من ٥٠٠ ق . م
إلى ٥٠٠ ب . م) وأنشأوا كتب « بيورانا » - ومعناها القصص القديمة -
أنشأوها شعراً في أربعمائة ألف دوبيت (الدوبيت بيتان من الشعر) يعرضون
فيها لعامة الناس حقيقة خلق العالم بصورتها الحقيقية ، وما يطرأ عليه من مراحل
الكون والفساد المتعاقبة على فترات دورية ، ونسب الآلهة ، وتاريخ عصر
البطولة ؛ وليست تدعى هذه الكتب لنفسها غالباً أدبياً ولا نظاماً منطقياً ،
ولا اعتدالا في تقدير الأشياء بالأعداد ، من ذلك مثلا أنها تذكر عن الحبيبين
« إرفاشي » و « بورورافاس » أنهما قضيا واحداً وستين ألف عام في سرور
وغبطة (٢٠) ؛ لكنها مع ذلك أصبحت للديانة الهندية إنجيلا ثانياً لوضوح لغتها
وروعة قصصها وسلامة العقيدة التي تشرحها ، كما أصبحت تلك الكتب للديانة
الهندية مستودعاً عظيماً لخرافاتها وأساطيرها ، بل وفلسفتها ؛ فهناك على سبيل
المثال قطعة من « فشنوبورانا » تعبر عن أقدم فكرة جالت برأس الهندي وما
فتنت تعاوده على طول الزمن - وأعني بها الفكرة القائلة بأن استقلال الأفراد
في ذوات منفصل بعضها عن بعض ، وهم ، وأن الحياة كلها حقيقة واحدة :

« جاء » رهو « بعد ألف عام .

إلى « نداغا » في مدينته ليزيده عاماً .

فرآه خارج المدينة .

في نفس اللحظة التي كان الملك فيها على وشك الدخول بحشد كبير
من الأنباع ،

رآه واقفاً على مبعدة ، معزلاً بنفسه عن الزحام ،

ذاوى العنق من أثر الصيام « وكان في طريقه عائداً من الغابة ومعه
بعض الوقود والكلاؤ

لما رآه « رهو » قصد إليه وحيّاه قائلاً :

« أيها البرهمى ! فيم وقوفك هاهنا وحيداً ؟ »

فقال « نداغا » : « انظر إلى الحشد محيطاً بالملك

الذى يوشك أن يدخل المدينة ، هذا هو علة وقوفى وحيداً »

فقال « رهو » : « أى هؤلاء يكون الملك ؟

ومن عسى أن يكون الآخرون ؟

أنبئنى فيبدو عليك أنك بالأمر عليم »

فقال « نداغا » : « إن من يركب الفيل الأحمر ، عالياً برأسه كأنه

قمة الجبل

هذ هو الملك ، والآخرون هم تابعوه » .

فقال « رهو » : « إنك تشير إلى هذين ، إلى الملك والفيل

دون أن تميز بينهما بفاصل

قل لى أين أجد للفاصل بين هذا وذاك ؟

أريد أن أعلم أى هذين هو الملك ، وأيهما يكون الفيل ؟ »

فقال « نداغا » : الفيل أسفل ، والملك من فوقه ،

من ذا الذى لا يعلم علاقة الحامل بالمحمول ؟ ،
فقال « رهو » : « علمنى ذلك فقد أستطيع تعلمه » ،
ما هذا الذى تشير إليه بقولك « أسفل » وبقولك « فوقه » ؟
فوثب نداغا من فوره على المعلم وخاطبه قائلاً :
« هانذا أعلمك ما أردت أن تتعلمه منى ،
أنا « أعلى » مثل الملك وأنت « أسفل » مثل الفيل ،
وإنما أسوق لك هذا المثل لأعلمك »
فقال رهو : « إذا كنت فى موضع الملك ، وأنا فى موضع الفيل
فما أزال أطلب منك أن تنبئنى : أيننا أنت أيننا أنا ؟ »
فما لبث نداغا أن جثا أمامه وأمسك بقدميه وقال :
حقاً إنك « رهو » أستاذى ...
بجوابك هذا عرفت أنك ألت شيخى قد أنى »
فقال « رهو » : « نعم ، جئت لأعلمك
لأنك فيما سبق أبديت استعداداً لخدمتى ،
أنا هو « رهو » قد جئت إليك
وهذا الذى علمتك إياه اختصاراً —
وهو صميم الحقيقة العليا — يتلخص فى نفي الثنائية من الوجود »(*)
وبعد أن فرغ الشيخ « رهو » من حديثه هذا مع نداغا ، مضى لسبيله
ومن ثم أدار نداغا فكره — مهتدياً بهذا الدرس الرمزي الذى تعلمه —
فركزه كله فى اللاثنائية

(*) وهم يسمون عدم الثنائية بكلمة Advaitam ، وتمتيز هذه الكلمة مركز الفلسفة
الهندية كلها ، وسنعود إلى ذلك فى فصل تال .

ومنذ ذلك الحين أخذ ينظر في الكائنات كلها فلا يجد فيها ما يفرق شيئاً منها عن نفسه

وهذا شاهد براهما ، وحقق الخلاص الأعظم (٣١) .

في كتب « بيورانا » هذه ، وفي أمثالها من آثار الهند في عصورها الوسطى ، تقرأ نظرية عن الكون هي بعينها النظرية التي يقول بها العصر الحديث ؛ فليس هناك خلق بمعنى التكوين بعد العدم ، إنما هو كون يعقبه فساد أبدي الدهر ، هو نماء يعقبه ذبول ، دورة بعد دورة ؛ كهذا الذي تراه متمثلاً في كل نبات في العالم وكل حيوان ؛ والذي يحفظ مراحل هذه السيرة فلا تقف دورتها ، هو براهما - أو إن شئت فقل پراجپاتي كما يسمى الخالق في هذه الكتب التي نحن الآن بصدددها - براهما هو القوة الروحية التي تفعل ذلك ، ولسنا ندرى كيف بدأ العالم ، إن كانت للعالم بداية ؛ يجوز أن يكون براهما - كما تذهب كتب بيورانا - قد جعل بداية العالم بيضة ثم احتضنها حتى أفرخت ؛ ويجوز أن يكون هذا العالم غلطة عابرة من الصانع ، أو فكاهة رأى فيها قليلاً من تسلية (٣٢) ؛ وكل دورة - أو كالبها كما يسمونها - في تاريخ الكون منقسمة إلى عصور كبرى - ويسمون كل عصر منها ماهايوجا - طول الواحد منها ٤,٣٢٠,٠٠٠ عام ، ثم ينقسم كل « ماهايوجا » إلى أربعة « يوجات » - أي عصور - يطرأ على الجنس البشري خلالها تدهور تدريجي ؛ ولقد مضت ثلاثة أعصر من « الماهايوجا » - أي العصر الأعظم - الحاضر ، بلغ مداها ٣,٨٨٨,٨٨٨ عام ونحن الآن نعيش في العصر الرابع - ويسمونه « اليوجا الكالي - ومعناها عصر الشقاء ؛ ومن هذه المرحلة انسلخ ٥٠٣٥ عام ، وبقي منها ٤٢٦,٩٦٥ عام ، وعندئذ يصيب العالم موت من ميثاته الدورية ، بعدها يبدأ براهما يوماً آخر من « أيام براهما » وما يومه إلا « كالبها » أي دورة طولها ٤,٣٢٠,٠٠٠,٠٠٠ عام ؛ وفي كل دورة « كالبية » من هذه الدورات يتطور الكون بفعل العوامل الطبيعية ماراً بالخطوات الطبيعية ، وبفعل العوامل

الطبيعية مارا بالخطوات الطبيعية يعود إلى الانحلال ، وفناء العالم كله لا يقل في يقينه عن موت فأر ، وليس فناء العالم كله في نظر الفيلسوف بأخطر من موت الفأر ، وليس هناك غاية نهائية يتحرك نحوها الكون ، أى ليس هناك « تقدم » بل كل ما هناك تكرر لا ينتهى (٣٣) .

وحدث إبان هذه العصور صُغرها وكُبرها أن تحولت بلايين الأنفس من نوع إلى نوع ومن جسم إلى جسم ومن حياة إلى حياة في دورات من التناسخ تبعث الملل لتكرارها ، فليس الفرد فرداً في حقيقة أمره ، إنما هو حلقة في سلسلة الحياة ، وصفحة واحدة من تاريخ نفس من الأنفس ، والنوع من الأحياء ليس في حقيقة أمره نوعاً قائماً بذاته ، لأن الأنفس الحالة في هذه الزهور أو هذه البراغيث ربما كانت أمس ، أو ربما تكون غداً ، أرواحاً من أرواح البشر ، فالحياة كلها واحدة ، وإذن فالإنسان إن هو إلا إنسان إلى حد ما ، لأنه كذلك حيوان ، ولا تزال عالقة به نتف وأصداء من حيواته الدنيا الماضية ، مما يجعله أقرب صلة بالحيوان منه إلى الحكيم من الناس ، إن الإنسان جزء من الطبيعة لا أكثر ، فليس هو من هذه الطبيعة مركزها ولا سيدها (٣٤) ، والحياة الواحدة في الفرد ليست إلا فصلاً واحداً من سيرة نفس واحدة ، وليست هي كل ما تتألف منه هذه النفس ، فكل صورة من صور الأحياء مصيرها التغير ، أما الحقيقة فدائمة وواحدة ، والأبدان الكثيرة التي تحمل فيها النفس واحداً بعد واحد ، شبيهة بالأعوام أو بالأيام في حياة الفرد الواحد ، وقد تعلو بالنفس نحو السماء حيناً أو قد تهبط بها نحو الذبول حيناً آخر ، فكيف يمكن لحياة الفرد الواحد ، وهي على هذه الحالة من القيصَر في تيار الأجيال المتعاقبة العنيف الجارف ، كيف يمكن أن تشمل على كل ما للنفس الفردية من تاريخ ، أو أن تهبط لها ما هي جديرة به من

عقاب أو ثواب على شرّها أو خيرها ؟ وإذا فرضنا للنفس خلوداً ، فكيف يجوز حياة واحدة قصيرة أن تقرر مصيرها إلى الأبد (*) ؟

يقول الهندي إن الحياة لا يمكن فهمها إلا على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود النفس تعاني العذاب أو تتمتع بالثواب ، جزاء وفاقاً لما وقع من النفس في حياة ماضية من رذيلة أو فضيلة ؛ إذ يستحيل على فعل صغير أو كبير ، خير أو شرير ، أن يمتضى بغير أثر ؛ إن كل شيء لا بد له من أثر يظهر ذات يوم ، ذلك هو قانون « كارما » — ومعناها قانون الفعل — أو قانون المسببية في دنيا الروح ، وهو أسمى قوانين العالم وأبعدها ، فإذا أقام إنسان العدا ، وكان رحماً دون أن يقترف خطيئة ، فيستحيل أن يجيء جزاؤه في مرحلة واحدة فانية من مراحل الحياة ، بل يمتد نطاقه إلى حيوات أخرى يولد فيها ليكون ذا مكانة أعلى وحظ أوفر ، لو ظل على فضيلته الأولى ؛ أما إن عاش حياته عيش الرذيلة ، أعيدت ولادته في حياة تالية متبوذاً أو ابن عيرس أو كلباً (٣٥) (**) ، وقانون « كارما » هذا — مثل قانون القدر عند اليونان — هو فوق الآلهة والبشر معاً لأن الآلهة أنفسهم لا يستطيعون تغيير سنده التي بطرد فعلها ؛ أو إن شئت فقل ما قاله رجال اللاهوت ، وهو أن « كارما » وإرادة الآلهة أو فعلها ، شيء واحد بذاته (٣٨) ، لكن ليس « كارما » و « القدر » بشيء واحد ، لأن « القدر » يتضمن عجز الإنسان عن تقرير مصير نفسه ، أما « كارما » فتجعل الإنسان (إذا أخذنا كل حيواته جملة واحدة) خالق مصير نفسه ؛ ليست الجنة والجحيم بخاتمة ينتهي عندها فعل « كارما » وهو سلسلة الولادات والميتات ؛ نعم إن الروح بعد موت جسدها ، يجوز

(*) إذا سئل الهندي : لماذا لا نتذكر ما مر بنفوسنا وهي في أمانها السابقة ، أجب بأننا كذلك لا فنذكر حوادث الطفولة الأولى ، فكما أننا لا نعلم مرحلة رشدنا إلا على أساس مرحلة الطفولة ، فكذلك لا يمكن تفسير موضعنا ونصبنا من هذه الحياة الحاضرة إلا على أساس حيوات النفس الماضية .

(**) قد علل أحد الرهبان شهيته بأنه في حياة سابقة لروحه كان فيلاً ، ثم دس « كارما » أن ينير شهيته لما غير بدنه (٣٦) ، ويعتقدون أن المرأة ذات الرائحة القوية كانت فيها مضى سمكة (٣٧) .

أن ترسل إلى الجحيم لتلقى عذابها على جرم بعينه ، أو أن ترسل إلى الجنة لتنعم بجزاء سريع على فضيلة بذاتها ، لكن يستحيل على روح أن يقيم في الجحيم ، وقليل من الأرواح هي التي يُسمح لها بالإقامة في الجنة إلى الأبد ؛ ذلك لأن الروح لا بد لها بعد فترة تقضيها في الجنة أو الجحيم ، أن تعود إلى الأرض من جديد ، لتنفذ بحياة جديدة ما يقضى به عليها « كارما » (*)

كان هذا المذهب صادقا من الوجهة البيولوجية إلى حد كبير ، فلا ريب في أننا حقاً نجسيد جديد لأسلافنا ، وسنعود بدورنا فنتجسد من جديد في أبنائنا ، وعيوب الآباء تهبط على الأبناء إلى حد ما (ولو أنها لا تهبط بالمقدار الذي يفرضه الجامدون الخيرون) حتى ولو بعد أجيال كثيرة ؛ فقد كان « كارما » أسطورة بارعة في صرف الحيون البشرى عن القتل والسرقة والمماطلة والتقتير في العطايا ، فضلاً عن أنها وسّعت من نطاق الوحدة الخلقية والشعور بالواجب حتى شمل ذلك النطاق مراحل الحياة كلها ، ومهدت أمام التشريع الخلقى سبيل التطبيق على نطاق أوسع رقعة وأكثر منطقاً مما وجدته في أية حضارة

(*) يعتقد الهنود في سبع سموات ، إحداها على الأرض ، وبقية تترتفع عن الأرض ، على تفاوت الدرجات بينها ؛ وهناك في عقيدتهم إحدى وعشرون جحيماً مقسمة سبعة أقسام ؛ وليس العقاب أبدياً ، لكنه أنواع ؛ وإن الوصف الذي يصف به « الأب دبوا » جحيمات الهنود ، لينافس في بشاعته جحيم دافني ، وهو - مثله - يصور ما يهبط به صدر الإنسانية من مخاوف كثيرة وخیال ينزع بالناس نحو إيقاع الأذى . « فن ألوان العذاب النار والحديد والثعابين والحشرات السامة والحيوانات الكاسرة وسباع الطير ، ومر الشراب والسم والروائح الكريهة ؛ واختصاراً ، تستخدم كل وسيلة ممكنة في تعذيب المعضوب عليهم ؛ بعضهم ينفذ في منحيرهم حبل يظنون يساقون به إلى الأبد فوق نصال سكاكين غاية في الإرهاف وبعضهم يحكم عليهم بالمرور خلال سم الحياطين ، وبعضهم يوضعون بين صخرتين مستويتين تضامهم ذهاباً فتسحقانهم دون أن تقتلهم ؛ وبعضهم تطلق عليهم طيور العقاب الجائعة فتطل تقر عيونهم بغير انقطاع ؛ وملايين مهم يقضى عليهم بالساحة الدائمة في بركة مليئة ببول الكلاب أو مخاط الآدميين » (١٠) ، ويحوز أن تكون هذه العقائد قاصرة على أدنى طبقات الهنود وعلى المترفين من رجال اللاهوت ؛ ويمهل علينا التامع إذا تذكرنا أن جهنمنا - على اختلافها عن جهنم الهنود - ليست متنوعة العذاب فحسب ، بل هي أبدية طرق ذلك .

أخرى ، فالهنود الأخيار لا يقتلون الحشرات إذا وسعهم ذلك ، « وحتى أولئك الذين يتواضعون منهم في طموحهم الخلقى يعاملون الحيوان معاملتهم لأخوة لهم أدنى شأنًا ، لا معاملتهم لكائنات أحط نوعاً سألطهم الله عليها^(١) » ، وقد فسرت « كارما » للهنود — من الوجهة الفلسفية — كثيراً من الحقائق التى كانت تكون بغيرها غامضة المعنى أو مجحفة إجحافاً بوغر الصدور ، فهذه الفوارق الأزلية التى تفرق بين أقدار الداس والذى تخيب آمال الناس منذ الأزل فى المساواة والعدل ، وهذه الشرور فى صورها المختلفة التى تُسود وجه الأرض وتصيب بحمرة الدماء مجرى التاريخ ؛ وهذه الآلام التى تدخل حياة الإنسان مع ولادته ثم تصاحبه حتى وفاته ؛ كل هذه وهذه وتلك بدت معقولة للهندي إذا ما اعتقد فى « كارما » ؛ ذلك لأن هذه الشرور وهذا الظلم وهذه الفوارق المتدرجة من الخبيل العقلى إلى النبوغ ، وهذه الدرجات من الفقر والغنى ، كل هذه نتيجة للحيوات الماضية وهى نتيجة لازمة ترتب على فعل قانون ، إن رأيتَه ظالماً مدى حياة واحدة أو لحظة واحدة ، فستراه أعدل ما تكون القوانين فى نهاية الأمر كله^(*) ، فكارما إحدى الوسائل الكثيرة التى ابتكرها الإنسان لنفسه لتعينه على تحمل الشر صابراً ، وعلى مواجهة الحياة متفائلاً ، فالمهمة التى اضطلعت بها معظم الديانات ومحاولات أدائها هى أن تفسر الشر وأن تشرح للناس نظاماً كونياً يبرر لهم أن يقبلوا الشر جزءاً منه ، قبولاً إلاّ يكن مليئاً بالبشر ، فحسبه أن يكون مصحوباً بسكينة الفؤاد ، ولما كانت مشكلة الحياة الحقيقية ليست هى آلامها ، لكنها الآلام التى تصادف من لا يستحقونها ، فإن ديانة الهند تخفف من هذه المأساة البشرية بأن تخلع

(*) الاعتقاد فى « كارما » وفى التناسخ هو أعظم عقبة من الوجهة الطرية تحول دون نحو نظام الطبقات فى الهند ، لأن الهندي المتمسك بعقيدته يرى أن الفوارق الطبقية قد تقررت نتيجة لسلوك النفس فى حيواتها الماضية ، وأنها جزء من تدبير الله ، ومن الكفر أن تدبر فيما تدبر الله .

على الحزن والألم شيئاً من المعنى وقدراً من القيمة ؛ فللروح -بناء على اللاهوت الهندى - هذا العزاء على الأقل ، وهو أنها لا بد لها أن تتحمل نتائج فعلها وحدها دون أفعال سواها ، فلم تضجر الروح من الوجود كله جملة واحدة ، فستجد نفسها راضية عن الشر باعتباره عقاباً عابراً مؤقتاً ، وستقرب تحقيق آمالها فى ثوابها على ما أنت من فضيلة .

لكن الهنود فى حقيقة الأمر يرتابون فى قيمة الوجود كله جملة واحدة ، ذلك أنه لما كانت البيئة ترهق قواهم إرهافاً ، ولما كان الحاكم يذل قوميتهم بذلالاً ، ويستغل مواردهم استغلالاً ، فقد مالوا إلى النظر إلى الحياة على أنها عقوبة مرة أكثر منها فرصة سانحة أو ثواباً يرتجى ؛ فكتب الفيدا التى كتبها القوم وهم أشداء عند قلوبهم من الشمال ، كانت فى تفاؤلها لا تنقل عما يكتبه اليوم أدبنا « وِتْمَن » ؛ ومضت خمسمائة عام ، وظهر بوذا من هؤلاء القوم أنفسهم ، لكنه أنكر قيمة الحياة ؛ ثم مضت خمسة قرون أخرى ؛ وظهرت كتب « يورانا » فعبرت عن نظرة بلغت فى تشاؤمها حداً لم يبلغه منشأهم فى الغرب ، إذا استثنينا لحظات شروداً من الشك الفلسفى(*) ؛ لقد تعذر على الشرق - حتى تماولته أطراف الثورة الصناعية - أن يفهم هذه الحماسة التى يقبل بها الغرب على الحياة ، ولم يجد إلا سنانجة وطفولة فى مشاغلنا التى لا تعرف الرحمة ، ومطامعنا التى لا تنقع ، ووسائلنا التى تحطم الأعصاب وتوفر العمل ؛

(*) أرجع شوينهور - مثل بوذا - كل آلام الحياة والنسل ، وبشر باننحار النفس كله انتحاراً تكون وسيلته العقم فصبغته اختياراً ؛ كذلك « هينى » لم يكده يكتب مقطوعة واحدة من شعره دون أن يتحدث فيها عن الموت ؛ واسطاع أن يكتب فى روح هندية هذين السطرين :

النعاس حلو ، لكن الموت أحل ،

وأحل من كل حلو ألا يولد الإنسان أبداً

وازدرى « كانت » نفاؤل لينتز ، وكتب متساوياً : « هل يمكن لأى إنسان سليم العقل عاش من أعوامه ما يكفى ليفهم ويتأمل فى قيمة الحياة البشرية ، هل يمكن لمثل هذا الإنسان أن يرضى أن تعاد عليه فصول الحياة فى روايتها الهزيلة ، لا أقول بنفس ظروفها التى شهدا هو فى حياته ، بل بأى ظروف يشاء ؟ » (٤٣) .

وتقدمنا وسرعة سيرنا ؛ لم يفهم الشرق من الغرب هذا الانغماس العميق في سطوح الأشياء دون لبابها ، ولا هذا الرفض الماكر منه أن يواجه حقائق الوجود مواجهة صريحة ؛ لكن الغرب في الوقت نفسه لم يستطع أن يسير في الشرق التقليدى أغوار هذا السكون الهامد ، ولا هذا « الركود » و « اليأس » ؛ ألا إن الحرارة لا تفهم البرودة .

« ياما » يوجه السؤال إلى « يودشيرا » قائلا : « ما أعجب شيء في العالم ؟ » فيجيبه « يودشيرا » : « أن يموت الإنسان في إثر الإنسان ، وأن يرى الناس ذلك ثم يظلمون في سعيهم كأنهم من الخالدين »^(٤٤) وجاء في « الماهابهاراتا » : « العالم مصاب بكارثة الموت ، ومقيد في نشاطه بالشبحوخة ، والليالي متتابعات ، تأتي ثم تمضي ، لا تتخلف أبداً ، فإذا ما أيقنت أن الموت يستحيل عليه الوقوف ، فماذا أرتجى من السير تحت غطاء من الحكمة »^(٤٥) ، وتدعو « سيتا » في « رامايانا » لما رأت أن ثوابها على وفاتها رغم ما يصادفها من إغراء ومحنة هو الموت ولا شيء غير الموت ، تدعو قائلة :

لو كنت بوفائى لزوجى قد برهنت على أنى زوجة أمينة ،

فيا أمتنا الأرض أريحي ابنتك « سيتا » من أعباء هذه الحياة^(٤٦) .

وهكذا ترى الكلمة الأخيرة في التفكير الدينى عند الهنود هي ما يسمونه « فكشا » ومعناها الخلاص - الخلاص أولاً من الشهوة ، ثم الخلاص من الحياة ، والنزفانا هي هذا الخلاص أو ذاك ، لكنها لا تبلغ غاية أمدّها إلا إذا تحقّق الخلاصان معاً ، ولقد عبر الحكم « بهارتري - هارى » عن الخلاص الأول فقال :

« إن كل شيء على الأرض يبرر الخوف ، والطريق الوحيدة للخلاص من الخوف هي في إنكار الشهوات إنكاراً تاماً .. لقد مضى على عهد كانت تطول فيه أيامى حين كان سؤال الحسنة من الأغنياء يشحن في قلبى أليم الجراح ، ثم بدت أيامى قصيرة كل القصر حين جعلت أسعى نحو تحقيق كل رغباتى وغاياتى

الدنيوية ، أما الآن فقد تفلسفت وجلست على حجر صلب فى كهف على سفح الجبل ، وترانى لا أنفك عن الضحك كلما فكرت فى حياتى الماضية » (٤٧) .

ويعبر غاندى عن الصورة الثانية من صورتى الخلاص فيقول :

« لست أريد عودة إلى ولادة جديدة » (٤٨) إن أسمى وآخر ما يتمناه الهندي هو أن ينجو من العودة إلى الحياة فى جسد آخر . وأن تزول عنه هذه الحمى التى تلهب بها الذات كلما عاودتها الحياة فى بدن جديد وولادة جديدة ؛ وليس طريق الخلاص إيماناً ، كلا ولا نتاجاً ، إنما طريق الخلاص إنكار للذات إنكاراً متصلاً ، ونفاذ بالبصيرة إلى الكل الذى يبتلع فى جوفه الأجزاء ، حتى ينتهى الأمر بالنفس إلى الموت الذى يفنيها ولا يبقى منها ما يولد مرة أخرى ؛ وهكذا تتحول جسيم الفردية إلى سكة الاتحاد مع سائر الوجود وفردوسه المقيم ؛ هكذا تتحول الفردية إلى فناء تام فى « براهما » الذى هو من العالم روحه أو قوته .

الفصل الرابع

غرائب الدين

الخرافات - التنجيم - عبادة العلاقة الجنسية -
الطتروس - الضحية - التطهير - المياه المقدسة

في هذا الجوالا الهوتى المفعم بالخوف والألم ، ازدهرت الخرافة - وهى أول معونة ترسلها القوة الكامنة فوق الطبيعة لتعالج بها الأدواء الصغرى فى الحياة - ازدهاراً خصيباً ، حتى أصبحت القرايين ، والتمايم . وإخراج الشياطين الحالة فى الأبدان ، والتنجيم ، والنبوءة بالغيب ، والتعزيم ، والنذور ، وقراءة الكف ، والعرافة ، وطائفة الكهان التى بلغت ٢,٧٢٨,٨١٢ ، و « فاتحو البخت » الذين يبلغون المليون ، ومروضو الثعابين بالسحر وعددهم مائة ألف ، و « الفقراء » وهم مليون ، ومن يمارسون « اليوجا » وغيرهم من الأولياء - أصبح ذلك كله جانباً واحداً من الصورة التاريخية التى تمثل الهند ؛ فقد كان للهنود منذ ألف ومائتى عام عدد كبير من الكتب التى تشرح أصول التصوف والسحر والعرافة وتذكر الصيغ السحرية التى تسمى السبيل لتحقيق أية غاية شئت ؛ وأما البراهمة فقد نظروا نظرة ازدراء صامت إلى هذه الديانة التى يملؤها السحر ، واحتملوا وجودها لأنهم من جهة خشوا أن تكون الخرافة بين عامة الناس عاملاً ضرورياً لصيانة قوة البراهمة أنفسهم ، ولأنهم من جهة أخرى ربما ظنوا أن الخرافة يستحيل فناؤها ، فإن ماتت إحدى صورها ، فما ذلك إلا لكى تعود إلى الوجود فى صورة أخرى ، وأحس البراهمة أن أقل الحكمة يقتضى ألا تقاوم مثل هذه القوة التى فى وسعها أن تجسد نفسها فى كل هذه الصورة .

اعتمد الهنود الساذج - كما يعتقد كثيرون من الأمريكان المثقفين - فى

التنجيم ، وسلموا تسليماً بأن كل نجمة لها تأثير خاص على أولئك الذين ولدوا وهي في أوجها^(٥٠) ، فالنساء لإبان الحيض كنّ - مثل أوفيليا - يتقنن ضوء الشمس ، فذلك قد يسبب هن الحمل^(٥١) ، وجاء كتاب «كاوشيتاكي يوبانشاد» أن سر النججاح المادى هو تقديس الهلال كلما ظهر ، وكان العرافون والسحرة والمنبثون بالغيب ، إذا ما أجرتهم أجرأ زهيداً ، يعلنون لك ماضى الحوادث ومقبلها بدراسهم للأكف أو للبراز ، أو للأحلام ، أو لعلامات في السماء ، أو للخروق التي أحدثتها الفئران في الشيا ، ويزعمون بترتيلهم لعبارات السحر التي لم يكن ترتيلها في مقدور أحد سواهم ، أنهم يخدمون الشياطين ويسحرون الثعابين ، ويستعملون الطيور ، ويلزءون الآلهة أنفسهم بمعاونة من دفع لهم أجر ما يصنعون ، وكذلك كان السحرة نظير أجر معلوم سلطون الشيطان على العدو ، أو يطردونه من هذا الذى يؤجرهم ، كانوا ينزلون الموت المفاجيء على العدو أو يلحقوا به علة ليس لها شفاء ، حتى البراهمي إذا ما تشاءب ، جعل يفرق بأصابعه ذات اليمين وذات الشمال حتى يطرد الأرواح الشريرة فلا يسمح لها بالدخول من فمه المفتوح^(٥٢) ، وكان الهندي في شتى عصوره - مثل كثيرين من الفلاحين الأوروبيين - يتحوط من عين الحسد ، فأعداؤه قد يستعملون السحر في أية لحظة شاءوا لينزلوا به نعاسة الحظ أو ليقضوا على حياته ، ويستطيع الساحر فوق هذا كله أن يجدد الحيوية الجنسية أو أن يخلق الحب في أى إنسان لأى إنسان ، أو أن يهيئ سبيل الولادة للعاقات من النساء^(٥٣) .

لم يكن يعدل رغبة الهنود في الأطفال شيء حتى الزفانا ، وهن ثم إلى حتما كانت رغبة الهندي الشديدة في القوة الجنسية ، وكان تقديسه الدينى للرموز التي تشير إلى النسل والخصوبة ، فعبادة العلاقة الجنسية التي سادت

(٥٠) وكذلك يتم الأوروبيون الانقياء لعبارات يستنزون بها البركة عقب الغطاس ، والأصل فيها صيانة الروح حتى لا تخرج بقوة الرقيق .

معظم الأفطار في هذا العصر أو ذاك ، قد لبثت قائمة في الهند من العصور القديمة إلى القرن العشرين ؛ وكان إلهها هو شيفا ، ورمزها هو عضو التذكير ، وكتابتها المقدس هو « أجزاء من التانترا » (ومعناها كتب للنصوص) ؛ و« شاكتي » (ومعناها القوة التي تبعث النشاط) بالنسبة إلى شيفا هي — كما كانوا يتصورونها أحياناً — زوجته كالي ، وأحياناً أخرى يتصورون تلك القوة الباعثة شيفا على نشاطه الجنسي ، عنصراً تسويماً في طبيعة شيفا نفسه ، وبهذا تكون طبيعته مشتملة على قوتي الذكورة والأنوثة في آن معاً ؛ وهاتان القوتان يمثلهما الهنود بأوثان يطلقون عليها اسم « لنجا » أو « يوني » ، وهي تصور عضوى التناسل عند الرجل والمرأة^(٥٣) وأينما سرت في الهند ألفت آثاراً لهذه العبادة للعلاقة الجنسية : تراها في التماثيل الرمزية لأعضاء التناسل في معبد نياليز ، وغيره من المعابد في بنارس ، وتراها في أوثان « اللنجا » الهائلة التي تزين أو تحيط بمعابد شيفا في الجنوب ، وتراها في المواكب والاحتفالات التي يرمزون بها إلى العملية الجنسية ؛ ثم تراها في تماثيل ترمز إلى تلك العلاقة الجنسية أيضاً ، ويلبسونها على الذراع أو حول العنق ؛ بل قد تصادف أحجار « اللنجا » ملقاة في عرض الطريق ، ومن عادة الهنود أن يكسروا على هاتيك الأحجار جوز الهند الذي ينون تقديمه في قرايبهم^(٥٤) ، وهم يغسلون حجر « اللنجا » في معبد « رامشقارام » كل يوم بماء الكنج ، ثم يباع ذلك فيما بعد للمتدينين^(٥٥) كما كان يباع الماء المقدس في أوروبا ، وطقوس هذه العبادة الجنسية في العادة تكون بسيطة وملزمة حدود الاحتشام ، فقوامها أن يصب على الحجر ماء مقدس أو زيت مقدس ، ويزين بأوراق الشجر^(٥٦).

ولاريب في أن الطبقات الدنيا من الهنود تستعمل بعض المتعة الداعرة من مواكب العلاقة الجنسية^(٥٧) لكن للكثرة الغالبة من الناس — فيما يظهر — لا يجدون حافزاً إلى الفاحشة في « اللنجا » أو « اليوري » أكثر مما يجد المسيحيون.

مثل هذا الحافز في تأملهم للعذراء وهي ترضع طفلها ، إن العادة تزيل الفحش عن أى شيء ، والزمن يخلق القداسة على أى شيء ، ويظهر أن الناس قد نسوا الرمزية الجنسية في هذه الأشياء منذ زمن طويل ، ولم تعد هذه الأوثان الآن إلا وسائل تقليدية مقدمة تمثل لهم قوة شيفا (٥٨) ، ولعل الفرق بين تصور الأوروبي وتصور الهندي للأمر منشؤه الفارق بين سن الزواج في أوروبا وسن الزواج في الهند ، فالزواج المبكر ينفس عن تلك الدوافع الطبيعية التي إن طال أمد كبجها ، دارت على نفسها وأنتجت إما دعارة وإما حباً عندياً ، وعلى وجه الحملة تجدد الأخلاق والعادات الخاصة بالعلاقات الجنسية في الهند أعلى منها في أوروبا وأمريكا ، وهي هناك أكثر منها هنا احتشاماً وعفة بدرجة كبيرة ، وعبادة شيفا هي من أكثر العبادات في الهند تزمناً وتقشفاً ، وأخلص عبّاد « اللنجا » عقيده هم « اللنجايات » ، وهم يمثلون أشد المذهب الهند تزمناً وطهرآ (٥٩) ، يقول غاندى : « جاءنا أضيافنا الغربيون آخر الأمر يفتحون أعيننا لجوانب الفحش التي في طقوسنا ، بعد أن كنا نمارسها حتى عهدهم ممارسة بريئة ، لقد عرفت لأول مرة أن « شيفا لنجام » ترمز إلى فاحشة ، من كتاب لبشر مسيحي » (٦٠) .

إن استخدام الهنود « للَنجا » و« اليوني » ليس إلا صورة واحدة من ألوف الصور في طقوسهم التي تبدو للعين العابرة الغربية عن البلاد ، لا مجرد صورة للديانة الهندية ، بل جزءاً أساسياً من صميم لبائها ؛ ذلك لأن كل فعل من أفعال الحياة ، حتى الغسل ولبس الثياب ، له عندهم طقوسه الدينية ، وفي كل دار يسكنها متدينون ترى آلهة خاصة بأهل تلك الدار ، تمثل لهم أشياء معينة كما ترى أسلافاً يضعونها موضع التكريم كل يوم ، والواقع أن الديانة للهندي واجب يؤدي في الدار أكثر مما يؤدي في مراسم المعابد التي يحتفظون بها لأيام الأعياد ؛ ومع ذلك فالناس يمرحون مرحاً عظيماً في الأعياد الدينية الكثيرة التي تملأ السنة الكهنوتية ، فكانوا يسرون مواكب عظيمة أو أفواجا من

الحجاج ، قاصدين إلى الأضرحة القديمة ، ولم يكونوا ليفهموا ما يقال من عبارات الصلاة في تلك المعابد ، لأنها كانت تقال بالسكسكينية ، لكنهم كانوا يفهمون الأوثان ، فيزينونها بالخلي ويطلونها بالطلاء ويرصعونها بكرم الأحجار ، وكانوا أحياناً يعاملونها كأنها كائنات بشرية فيوقظونها ويغسلونها ويلبسونها الثياب ، ويطعمونها ويؤنّبونها ويديمونها في مخادعها عند خاتمة النهار (٦١) .

وأعظم الطقوس الجماعية هي تقديم القرابين ، وأعظم الطقوس الخاصة الفردية هي التطهير ، فالقربان عند الهندي ليس مجرد صورة خاوية ، لأنه يعتقد أنه إذا لم يقدمه للآلهة طعاماً تموت جوعاً (٦٢) ولما كان الإنسان في مرحلة أكل اللحوم البشرية ، كانت القرابين في الهند كما في غيرها من بلاد العالم ضحية بشرية ، وكانت « كالي » تحب أن يكون قربانها رجالاً ، ثم فسر البراهمة هذا بأنها إنما تحب أن تأكل رجالاً من أهل الطبقات الدنيا وحدها (٦٣) (**) فلما تقدمت الأخلاق أخذ الآلهة يكتفون بالحيوان قرباناً ، فكان الناس يضحون لهم بكثير منه : على أن الماعز كان ذا منزلة خاصة في هذه الاحتفالات ثم جاءت البوذية والجانتيّة و « أممسا » فحرمت التضحية بالحيوان في بلاد الهندستان (٦٤) ثم عادت العادة مجراها القديم حين حلت الديانة الهندية محل البوذية ، ولبت قائمة على نطاق يثير الدهشة باتساعه ، حتى يومنا هذا ، ولأنه لمن حسنات البراهمة أنهم رفضوا أن يسهوا بنصيب في أية تضحية فيها إراقة للدماء (٦٥) .

وأما طقوس التطهير فقد كانت تستغرق من حياة الهندي ساعات كثيرة ، لأن مخاوف النجاسة كانت من الكثيرة في الديانة الهندية كما هي في قواعد

(*) يسجل التاريخ هذه البرابين البشرية حتى سنة ١٨٥٤ (٦٤) وكان المعتقد سابقاً أن المخلصين لديهم كانوا يمدون أنفسهم قرابين ، مثل الذي يروي عن المتوسمين الدينيين الذين كانوا يلقون بأنفسهم تحت عجلات عربية « چجرنوت » (٦٥) ، لكن الرأي مجمع الآن على أن المجلالات النادرة التي حدثت فيها التضحية بالنفس كانت على الأرجح من قبيل المصادفات (٦٦) .

الصحة الحديثة ؛ فما أكثر ما قد يصاب الهندي بما يردّه نجساً - إن أكل طعاماً حراماً ، وإن لمس قمامة أو مس إنساناً من طبقة الشودرا ، أو منبوذاً أو جثة أو امرأة في فترة حيضها ، وغير ذلك من تلك الحالات ؛ وبالطبع كانت المرأة نفسها ينجسها حيضها أو وضعها وليداً ؛ ولذا تطاب القانون البرهمي عزل المرأة في مثل هذه الحالات ، واشترط تحوطات صحية معقدة (٦٩) وبعد كل هذه النجاسات - أو احتمال العدوى على حد تعبيرنا الحديث - كان من واجب الهندي أن يؤدي طقوساً تطهيرية معينة ؛ فأما الحالات الصغرى فتكفيها طقوس بسيطة كأن يرش من أصابته النجاسة بالماء المقدس (٧٠) وأما الحالات الكبرى فلا بد لها من طرائق معقدة تباع أقصى مداها في بشاعة ما يسمونه « بانساجاڤيا » وهو ضرب من التطهير كان يحكم به عقابا لمن انتهك قوانين الطبقات على خطورتها (مثال ذلك أن يغادر الهند) ويتألف ذلك التطهير من شرب مزيج فيه « خمسة عناصر » من البقرة المقدسة : اللبن ، والخبثارة ، والسمن ، والبول ، والروث (٧١) (*) .

وأقرب من ذلك قليلا إلى ذوقنا ما يوجب عليهم دينهم من استعجم كل يوم ؛ فها هنا كذلك ترى تدبيراً صحياً تنس إليه الحاجة مساً شديداً في مناخ شبه استوائي ؛ وترى هذا التدبير الصحي مصبوحاً في قالب من الدين حتى يكون أقوى تأثيراً في النفوس ؛ ولهذا بذيت برك وأحواض « مقدسة » ؛ وجعلت أنهاراً كثيرة أنهاراً مقدسة ، وقيل للقوم لأنهم إذا استحموا في هذه الأماكن تطهروا جسما وروحاً ؛ وقد كان ملايين الناس في أيام الرحالة « يوان شوانج » يستحمون في نهر الكنج كل صباح (٧٢) ، ومنذ ذلك العهد إلى يومنا لم تشهد تلك الأمواه شروقاً للشمس دون أن تسمع صلوات المستحمين الذين جاءوها

(*) السمن هو زبد مصق ، ويتول « الأب دبوا » (١٨٢٠) عن البول « لأنه في نظرهم أفضل وسائل التطهير من أى ضرب من ضروب النجاسة » فكثيراً ما شاهدت هنوداً من يؤمنون بالخرافة « وهم يتبعون البقر إلى مرعاه ، ينتظرون اللحظة التي يستطيعون فيها الحصول على هذا السائل الثمين في أوعية من نحاس أصفر ، ويسرعون به إلى دورهم وهو ما يزال دافئاً ، وكذلك شاهدتهم يرقون أخذه في حفاب أيديهم ، فيشربون بعضه ثم يمسحون وجوههم ورموسهم ببقيته » (٧٢) .

سعيًا وراء الطهر والخلاص ، يرفعون أذرعهم نحو السماء المقدسة ، ويصبحون في نعمة الصابرين : « أوم ، أوم ، أوم » وأصبحت بنارس هي المدينة المقدسة للهند ، إذا باتت كعبة لملايين الحجاج ، يؤمها الشيوخ من الرجال والعجائز من النساء ، جاءوا من كل أرجاء البلاد ليستحموا في النهر ، حتى يستقبلوا الموتى براء من كل لثم أطهاراً من كل رجس ؛ إن الإنسان ليأخذه الخشوع ، بل يأخذه الفزع ، حين يتذكر أن أمثال هؤلاء الناس قد حجوا إلى بنارس مدى ألقى عام ، وغمسوا أنفسهم في مياهها وهم يرتعشون من لدعة البرد في فجر الشتاء ، وشموا بنفس متقرزة لحم الموتى وهو يحترق ، فعلوا كل ذلك وهم يفوهون بنفس الدعوات التي كان يقينهم أن تجاب ، فعلوا ذلك قرناً بعد قرن ، وتوجهوا بالدعاء إلى نفس الآلهة التي لبثت على صمتها ، لكن عدم استجابة إله من الآلهة لا يحول دون تعلق القلوب به ؛ فلا تزال الهند تعتقد اليوم بنفس القوة التي كانت تعتقد بها في أي عصر مضى في الآلهة الذين لبثوا كل هذا الزمن ينظرون إلى فقرها وبؤسها فلا تأخذهم من أجلها رحمة .

الفصل الخامس

القديسون والزاهدون

أساليب التقديس - الزنادقة - التسامح - نظرة عامة في ديانة الهنود

يظهر أن القديسين في الهند أكثر منهم في أى بلد آخر ، حتى يشعر للزائر في تلك البلاد أنهم نتاج طبيعى لها كالحشخاش والشعبان ، وللقداسة في رأى المتدين الهندى ثلاث وسائل : الأولى طريق « چنانا - يوجا » أى طريق التأمل ، والثانية « كارما - يوجا » أى طريق العمل ، والثالثة « بهاكتى - يوجا » أى طريق الحب ؛ ولا يمانع للبرهمى فى أى من هذه الطرق الثلاث ، بما يقضى به قانون « الأشرامات » الأربع ، أى مراحل القداسة فعلى البرهمى الناشئ أن يبدأ الطريق بأن يكون « براهما شارى » يقسم على صيانته لعفته قبل زواجه ، وعلى أن يلتزم التقوى ويواصل الدرس ، وأن يكون صادقاً ، خلدوماً « لشيخه » أى لأستاذه الذى يعلمه ، فإذا ما تزوج - ولا ينبغى أن يتأخر زواجه عن الثامنة عشرة من عمره - كان عليه أن يدخل المرحلة الثانية من الحياة البرهمية ، وهى مرحلة « جريها ستا » أى رب الأسرة ، التى ينسل فيها الأبناء ليعبدوه ويعنوا به وبأسلافه ؛ وفى المرحلة الثالثة (وقلما يمارسها الآن أحد) ينسحب الطامع فى القداسة مع زوجته ليعيش كـ « فانا پراستا » أى ساكن الغابات ، فيقبل عُسُور الحياة مطمئناً راضياً ، ويحصر العلاقة الزوجية فى نسل الأطفال ، وأخيراً إذا أراد البرهمى أن يبلغ أعلى المراحل ، كان له فى شيخوخته أن يهجر حتى زوجته ، فيصبح « ساناياسى » أى « الهاجر » للعالم ، مستغنياً عن كل أملاكه وكل أمواله وكل ما يربطه بغيره من علاقات ، فلا يحتفظ إلا بجلد وعل يغطى به جسده ، وعكازة يتوكأ عليها ، وقرعة ماء لظمئه ، ويجب عليه أن يلطخ جسده بالرماد كل يوم ، وأن يشرب « العناصر

الخمسة « مراراً متقاربة ، وأن يعيش معتمداً على صدقات المحسنين ، وتنص القاعدة البرهمنية على أنه « لا بد أن ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم سواسية ، فلا يتأثر بأى شيء مما يحدث ، وأن تكون له القدرة على النظر إلى الأشياء نظرة هادئة لا يعرف هلعها معنى الاضطراب ، حتى إن بلغ الأمر حد الثورات التي تثل العروش ؛ وغايته الوحيدة ينبغي أن تكون حصوله على ذلك القدر من الحكمة ومن الروحانية الذي يمكنه في نهاية الأمر من الاتحاد بالربوبية العليا ، تلك الربوبية التي تفصلنا عنها شهواتنا العاطفية وبيئتنا المادية (٧٤) (*) .

وإنك لتصادف أحياناً وسط هذا التدين صوتاً شكاكاً يرتفع كصيرير الفساز في نغمات الحياة الهندية التي تسودها استكانة التسليم ؛ لا شك أن الشكاك كانوا كثيرين حينما كانت الهند غنية ، لأن الإنسانية تزدد تشككاً في آلهتها ازدياداً يبلغ أقصاه في حالات ازدهارها المادى ، وتزداد لها تعبداً ازدياداً يبلغ غاية مداه حين يعمها البؤس ، وقد أسلفنا القول في فئة « شارفاكا » وغيرهم من زنادقة العصر البوذى ؛ وهناك مؤلف يسارى في قديمه ذلك العصر ، وهو يسمى — على طريقة الهنود في تطويل الأسماء — « شواسامفيديوپانشاد » الذى يبسط اللاهوت في أربع قضايا :

(١) أن ليس هناك عودة للروح إلى تجسد جديد ، ولا إله ولا جنة ولا نار ولا عالم .

(٢) وأن كل الكتب الدينية التقليدية من تأليف جماعة من الحمقى المغرورين .

(*) ويضيف إلى ذلك « دبوا » الذى يرتاب في كل شيء إلا فيما يعتقد هو فيه : « أن أغلب هؤلاء الراهدين يطر إليهم على أنهم نصابون ، وذلك هو ما يراه فيهم أكثر مواطنهم تنوراً » (٧٥) .

(٣) وأن ما يحكم الأشياء كلها هو « الطبيعة » التي تبدع ، و « الزمان » الذي يهدم ، وهما لا يأبهان بفضيلة أو برذيلة حين يقسمون بين الناس أنصبتهم من السعادة والشقاء .

(٤) وأن الناس تخدعهم حلاوة الكلام فيعتنقون الاعتقاد في الآلهة والمعابد والكهنة ، مع أنه في الواقع لا فرق بين فشنو وكتب (٦٧) :

وهناك قانون بوذى مكتوب باللغة البالية ، تراه يضم المتناقضات ، شأنه في ذلك شأن أى كتاب مقدس يحمى مصالح الكهنوت ، وفي هذا القانون رسالة تستوقف النظر لعلها قديمة قدم المسيحية ، وتسمى « أسئلة الملك ميلندا » وفيها المعلم البوذى « نجاسينا » يجيب إجابات جده مثيرة للأسئلة الدينية التي يوجهها إليه « الملك مناندر » الإغريق الباكترى الذى حكم شمالي الهند في مستهل القرن الأول قبل المسيح ؛ يقول « نجاسينا » إن الدين لا ينبغي أن يتخذ مجرد وسيلة فرار يلوذ بها المعذبون ، بل يجب أن يكون سعى الزاهد حتى يبلغ مرحلة القداسة والحكمة دون أن يزعم وجود جنة أو إله ، لأن هذا القديس يؤكد لنا أنه لا وجود لجنة أو إله (٧٧) .

وتهاجم ملحمة « المهابهاراتا » هؤلاء الشكاك والملاحدة الذين - كما تزعم لنا - ينكرون حقيقة الأرواح ويحتقرون الخلود ، وهى تقول إن أمثال هؤلاء الناس « يضربون في فجاج الأرض كلها » ، وهى تنذرهم بعقابهم المقبل ، ضاربة لهم مثلا ابن آوى الذى يعلل وجوده ووجود نوعه بقوله إنه كان في حياته الماضية « باحثاً عقلياً » ، وناقداً لكتب الفيدا ... مهيناً للكهنة معارضاً لهم ... كافراً بكل شئ « شكاكاً في كل شئ » (٧٨) ، ويشير « مهاجافاد - جيتا » إلى الزنادقة الذين ينكرون وجود الله ويصفون الدنيا بأنها « لا تزيد عن كونها منزل للشهوات » (٧٩) وكثيراً ما كان البراهمة أنفسهم شكاكين لأنهم كانوا يذهبون في الشك إلى غاية مداه بحيث لا يسمحون لأنفسهم أن يهاجروا عقيدة الناس ؛ وعلى الرغم من أن شعراء الهند بصفة عامة يتميزون بالورع الشديد

نرى بعضهم ، مثل « كابر » و « فيانا » يدافعون عن نوع من العقيدة في الله متحلل من كثير جداً من القيود ، فقد كتب « فيانا » - وهو شاعر ظهر في جنوبي الهند في القرن السابع عشر - بروح السخرية من الرهبان الزاهدين ومن حجاج المعابد ، ونظام الطبقات ، يقول :

« عزلة للكلب ، تأمل الكركى ، ترتيل الحمار ، استحمام الضفدعة » : : :
 كيف تكون أحسن حالا إذا لطخت جسمك بالرماد ؟ إنه ينبغي أن تركز
 فكرك في الله وحده ، أما عن بقية ما تصنعه ، فالحمار في وسعه أن يتمرغ في
 الوسخ كما تفعل . . . إن كتب « الفيدا » أشبه ما تكون بالفاجرات اللاتي يخذعن
 الرجال وليس لهن أغوار تُسبر ، وأما علم الله الخفى فهو شبيه بالزوجة
 الشريفة . . . أيمكن لتلطيف الجسم بالرماد الأبيض أن يذهب برائحة وعاء
 الخمر ؟ أيمكن لحبل تلفه حول عنقك أن يجعل منك إنساناً آخر؟ . . . لماذا
 نرى واجباً علينا أن نسيء إلى طبقة الباريا إساءة لا تنقطع ؟ أليس المنبوذ
 مثلنا في لحمه ودمه ؟ ومن أى طبقة عسى أن يكون الإله الذى يحمل جسد
 الباريا ؟ . . . إن من يقول « إني لا أعلم شيئاً » هو أبلغ الناس حكمة « (٨٠) ،

ولأنه لما يجدر ملاحظته في هذا الصدد أن تداع أقوال كهذه بغير مواخذة
 قائلها ، في مجتمع تتحكم في عقوله طبقة من الكهان ، فلو استثنينا كبح الحكم
 الأجنبي للهنود (بل ربما جاز أن نقول إنه بسبب وجود الحكام الأجانب
 الذين لم يكونوا يأبهون للعقائد الدينية الأهلية) فقد تمتعت الهند بقدر من حرية
 الفكر أعظم جداً مما تمتعت به أوروبا في عصورها الوسطى ، وهى الفترة التى
 تقابلها مدينة الهند ، ولقد باشر البراهمة نفوذهم في تدبر ورفق ، وكان
 اعتمادهم في صيانة العقيدة الأصلية على الفقراء وما يتصفون به من جود على
 القديم ، وكان هؤلاء الفقراء في ذلك عند حسن ظن البراهمة بهم ، فإذا
 ما شاعت في الناس ضروب من الزندقة أو الآلهة الغريبة شيعاً يعد خطراً
 على العقيدة ، تسامح البراهمة إزاءها حتى يمتصوها امتصاصاً في ذلك الغور

الفسيح الأبعاد الذى منه تتكون العتيدة الهندية ، فإذا أضفتم إلى تلك العقيدة إلهاً أو حذفتم منها إلهاً ، فلا يكون لهذا أثر كبير ، ومن ثم قلت الحزازات المذهبية قلة نسبة فى المجتمع الهندى ، ولم تشتد بين الهندوس والمسلمين ، كذلك لم تسفح على أرض الهند دماء من أحل الدين ، اللهم إلا دماء سفحها الفاتحون (٨١) ، وجاء التعصب الدينى إلى البلاد مع الإسلام والمسيحية ، أما المسلمون فقد كانوا يبيعون شراء اللجنة بدم « الكفار » وأما البرتغاليون حين استولوا على « جوا » فقد أدخلوا فيها محاكم التفتيش (٨٢) .

وإذا بحثنا فى هذا الخليط من العقائد عن عناصر مشتركة تعرف بها الهنود فستجدها فيما يوشك أن يكون إجماعاً بين الهندوس على عبادة فشنو وشيفا معاً ، وعلى تبجيل الفيدات والبراهمة والبقرة ، وعلى اعتبار ماحمى « ماهاساراتا » و « رامايانا » لا مجرد ملحمتين أدبيتين ، بل اعتبارهما آيات منسّلة تأتى فى التقديس بعد الفيدات (٨٣) ، ولأنه لما ينم عن مغزى : أن نرى آلهة الهند وتقاليدها الدينية اليوم مختلفة عما قررته كتب الفيدا ، إلى حد ما يمكن القول بأن الديانة الهندية تمثل انتصار الهند الدرافيدية الأصلية على آرى العصر الفيدى ؛ فقد كان من نتائج الغزو والنهب والفقر ، أن أوديت الهند جسمها وروحاً ، وانتمست ملاذاً من الهزيمة الأرضية النكراء ، فى انتصارات سهلة ظفرت بها فى الأساطير والخيال ؛ فالبوذية رغم ما فيها من عناصر الشمم ، هى — كالرواقية — فلسفة للعبيد ؛ ولا يغير الموقف أن ينطق بها أمير ، لأنها ترحى إلى وجوب الزهد فى كل شهوة وفى كل كفاح حتى ولو كانت الشهوة وكان الكفاح من أجل الحرية الفردية أو الحرية القومية ؛ مثلها الأعلى هو حالة جمود لا يعرف الرغبات ، وواضح أن حرارة الهند التى تنهك الأجسام ، هى التى نطقتم بهذا اللسان الذى يعبر عن التعب تعبيراً يلتمس سنداً من العقل ؛ إن الديانة الهندية ما انفكت تفت فى عضد الهند ، بأن غلت نفسها عن طريق

نظام الطبقات بأغلال العبودية الدائمة للكهنت : وتصورت آلهتها تصوراً لا تراعى فيه حدود الأخلاق ، واحتفظت خلال القرون بعادات وحشية مثل التضحية بأفراد من الإنسان وإحراق الأرملة عند وفاة زوجها ؛ تلك العادات التي كان كثير من الأمم قد نبذها منذ زمن طويل ؛ وصورت الحياة على أنها شر لا مفر منه . وعملت على تثبيت الهمة عند أتباعها وإشاعة الكآبة في نفوسهم ؛ واستحالت الظواهر الدنيوية على يديها أوهاماً ، فمحت بذلك الفوارق بين الحرية والعبودية ، بين الخير والشر ، بين الإفساد والإصلاح ؛ ولقد قال في ذلك هندي جرىء « إن الديانة الهندية . . . قد استحالت الآن إلى عبادة أوثان وطقوس تقليدية ، تعتبر الظواهر الشكلية كل شيء ، واللباب لاشيء » (٨١) ولما كانت الأمة بمسك الكهنة بزمامها ، ويختر القديسون عظامها ، فإن الهند لترقب في شغف لم يجد اللسان المعبر به : ترقب النهوض والإصلاح الديني وحركة التنوير .

ومع ذلك فلا ينبغي أن نفكر في الهند بغير أن تكون صورتنا التاريخية ماثلة أمام أعيننا ؛ فقد كان لنا كذلك فترة كانت لنا عصورنا الوسطى ، حيث أثرنا التصوف على العلم وحكومة الكهنة على حكومة الأغنياء - ولعلنا نعود إلى ذلك مرة أخرى ، إننا لا نستطيع أن نحكم على هؤلاء المتصوفة ، لأن أحكامنا في الغرب مبنية على خبرة جسدية ونتائج مادية ، وهي فيما يظهر أمور لا تمس الموضوع الذي تحكم عليه ولا تتعمق الأشياء في رأى القديس الهندي ؛ فإذا لو تبين أن الثروة والقوة والحرب والفتح كلها أوهام تجري على السطح لا أكثر ، وليست جديرة بالتفكير عند العقل الناضج ؟ ماذا لو كان هذا العلم الذي يقيم نفسه على ذرات وعوالم وراثتها كلها فروض ، وعلى كهارب وخلايا ، وغازات يتولد منها عباقرة مثل شكسبير ، وعناصر كيمائية يتممخص عنها المسيح ، ماذا لو كان كل هذا لا يزيد على عقيدة لا أكثر ، سبقتها عقائد ، بل إنها لعقيدة من أغرب العقائد ، وأبعدها عن التصديق

وأكثرها ميلاً نحو التغير والزوال ؟ إن الشرق في مقاومته لما هو فيه من ذل ومرض ، قد يغمس نفسه في العلم والصناعة في نفس اللحظة التي ينظر فيها أبناء الغرب إلى آلائهم التي أفقرتهم وإلى علومهم التي أزلت عن أعينهم غلالة الخيال ، فينزلون بمدائنهم وآلائهم الخراب بما يشرونه من ثورات فوضوية أو حروب ؛ ثم هم قد يعودون بعد ذلك مهزومين مكذوبين جائعين ، إلى الزراعة حيث يصوغون لأنفسهم إيماناً صوفياً جديداً يبت فيهم الشجاعة في وجه الجوع والقسوة والظلم والموت : فلذلك لن تجد بين المتفكرين من يتفكه كما يتفكه التاريخ .

الباب التاسع عشر

الحياة العقلية

الفصل الأول

العلم الهندي

أصوله الدينية - الفلكيون - التمكير الرياضى - الأعداد
« العربية » - النظام العشري - الجبر - الهندسة -
الطبيعة - الكيمياء - علم وظائف الأعضاء - الطب
الشيدى - الأطباء - الجراحون - النج - التطعيم - التنويم

جهود الهند فى العلم قديمة جداً وحديثة جداً فى آن معاً ، فهى حديثة إذا نظرنا إلى العلم باعتباره بحثاً مستقلاً دنيوياً ، وهى قديمة إذا نظرنا إليه باعتباره مشغلة فرعية من مشاغل الكهنة ، ولما كان الدين هو لب الحياة الهندية وصميمها ، فإن العلوم التى كان من شأنها أن تعاون الدين هى التى سبقت غيرها بالرعاية والنمو : فالفلك قد نشأ عن عبادة الأجرام السماوية ومشاهدة حركاتها لتحديد أيام الأعياد والقرايين ، ونشأ النحو وعلم اللغة عن الرغبة الملحة بأن تكون كل صلاة وكل صيغة دينية ، صحيحة فى تركيبها وفى مخارج أصواتها ، على الرغم من أنها يقال أو تكتب بلغة ميتة^(١) فقد كان علماء الهند كما كانت الحال فى عصرنا الوسطى - هم كهنتها ، بكل ما فى ذلك من خير ومن شر .

نشأ علم الفلك عن التنجيم نشأة غير مقصودة ، ثم أخذ رويداً رويداً ينفص عن نفسه الأغلال فى ظل اليونان ، وأقدم الرسائل الفلكية - وهن السدذانتا حوالى ٤٢٥ قبل الميلاد - كانت قائمة على أساس العلم اليونانى^(٢) حتى لقد اعترف « قاراهاميرا » الذى أطلق على مؤلفه الموسوعى اسماً له مغزاه إذ أطلق

عليه « مجموعة كاملة للتنجيم الطبيعي » — اعترف صراحة باعتماده على اليونان « وبحث « آرياهاتا » — وهو أعظم الفلكيين والرياضيين الهنود — في قصائد منظومة موضوعات مثل المعادلات الرباعية والجيب (في حساب المثلثات) .
 وقيمة النسبة التقريبية المستعملة في استخراج مساحة الدائرة . كما علل الكسوف والخسوف والاعتدالين والانقلابين (في حركة الأرض حول الشمس) وأعلن عن كروية الأرض ودورتها اليومية حول محورها ، وجاء ما يأتي فيما كتبه سابقاً لعلم النهضة الأوروبية سبقاً جريئاً : « إن عالم النجوم ثابت ، والأرض في دورانها هي التي تحدث كل يوم ظهور الكواكب والنجوم من الشرق واختفاءها في الغرب »^(٤) ، وجاء بعده خلفه المشهور « براهما جويتا » فنسّق المعلومات الفلكية في الهند ، ولو أنه عاق تقدم الفلك هناك برفض نظرية « آرياهاتا » الخاصة بدوران الأرض ، هؤلاء الرجال وأتباعهم هم الذين لاءموا بين حاجات الهنود وبين التقسيم البابلي للسماء إلى أبراج ، وهم الذين قسموا العام اثني عشر شهراً ، كل شهر منها ثلاثون يوماً ، وكل يوم ثلاثون ساعة ، وكانوا يضيفون شهراً زائداً كل خمسة أعوام ، وحسبوا بدقة نستوقف النظر قطر القمر وخسوف القمر وكسوف الشمس ، وموضع القطبين ومواضع النجوم الرئيسية ودورانها^(٥) ، وشرحوا نظرية الجاذبية — ولو أنهم لم يصلوا إلى قانونها — عندما كتبوا في « سيدذانتا » : « إن الأرض تجذب إليها كل شيء بما لها من قوة جاذبة »^(٦) —

ولكني بحسبوا هذه العمليات المعقدة ، فكّر الهنود في حساب رياضي يفوق ما كان لليونان في كل شيء إلا الهندسة^(٧) ، ولذا فإن من أهم ما ورثناه عن الشرق الأعداد « العربية » والنظام العشري ، وقد جاءنا كلاهما من الهند على أيدي العرب ، فإن ما يسمى خطأ بالأعداد « العربية » نراها منقوشة على « صخرة المراسيم » التي خلّقتها « أشوكا » (٢٥٦ ق م) ، أي قبل استخدامها

في الكتابات العربية بألف عام ؛ يقول « لابلان » العظيم النابغ :

« إنها الهند هي التي علمتنا الطريقة العبقريّة في التعبير عن كافة الأعداد برموز عشرة ، لكل منها قيمة تستمد من مكانه في العدد فضلاً عن قيمته الذاتية المطلقة ؛ وإنها لفكرة عميقة هامة تبدو لنا اليوم من البساطة بحيث ننسى ما هي جديرة به من خطر ؛ لكن بساطتها هذه ، والسهولة العظيمة التي أدخلتها في العمليات الحسابية كلها ، قد جعلنا من علم الحساب عندنا مختزلاً مفيداً هو في الصف الأول بين سائر الاختراعات النافعة ؛ وإننا لنزداد تقديرًا لعظمة هذا الابتكار إذا ما تذكرنا أنه غاب عن عبقرية أرشميدس وأبولونيوس ، وهما من أعظم من أنجبت العصور القديمة من رجال » (٨).

وعرف « آرياهاتا » و « براهما جوبتا » النظام العشري قبل ظهوره في كتابات العرب والسوريين بزمان طويل ؛ وأخذته الصين عن المبشرين البوذيين ويظهر أن محمداً بن موسى الخوارزمي — وهو أعظم رياضي في عصره (مات حوالي ٨٥٠ بعد الميلاد) — قد أدخله في بغداد ؛ أما الصفر فأقدم استخدام له معروف لنا في آسيا وأوروبا (*) هو في وثيقة عربية تاريخها ٨٧٣ م . أي قبل أول ظهور له — فيما نعلم — في الهند بثلاثة أعوام ؛ لكن الرأي مجمع على أن العرب قد استعاروا الصفر أيضاً من الهند (٩) ، وهكذا ترى أكثر الأعداد تواضعاً وأكبرها نفعاً كان هدية من الهاديا الرقيقة التي قدمتها الهند لسائر البشر .

وتقدم الجبر عند الهنود وعند اليونان دون أن يأخذ فريق عن فريق فيما يظهر (**) لكن احتفاظنا باسمه العربي (الجبر كلمة عربية معناها ملائمة

(*) كان الصنمر مستعملاً عند الماياويين في أمريكا في القرن الأول الميلادي (٨) ، ويعزو الدكتور « برسنيد » للابليين القدماء علماء بقية الأرقام المستمدة من مواضعها في الأعداد (راجع مجلة السبت الأدبية ، الصادرة في نيويورك في ١٣ يوليوس سنة ١٩٣٥ ص ١٥)
(**) أقدم عالم في الجبر معروف لدينا هو « ديوفانتوس » اليوناني (سنة ٣٦٠)
وهو أقدم من آرياهاتا بقرن ، لكن « كاجوري » يعتقد بأنه أحد الوحى من ١

التركيب (يدل على أن العلم به قد أتى إلى أوروبا الغربية من العرب - وهذا معناه أنه جاء إليها من الهند لا من اليونان^(١١)) ، وأبطال هذا الميدان من الهنود هم - كما في علم الفلك - آرياهاتا وبراهما جوبتا وبهاسكارا ؛ ويظهر أن أخيرهم (ولد سنة ١١٤ بعد الميلاد) قد ابتكر العلامة الجذرية وكثيراً غيرها من الرموز الجبرية^(١٢) ، وهؤلاء الرجال هم الذين ابتكروا فكرة الكمية السلبية التي كان يستحيل الجبر غيرها^(١٣) ، وصاغوا القواعد التي يمكن بها إيجاد التباديل والتوافيق ، وحسبوا الجذر التربيعي للعدد ٢ ، وحلوا في القرن الثامن الميلادي معادلات غير متعينة من الدرجة الثانية ، كانت تجهلها أوروبا حتى أيام « يولر » بعد ذلك بألف عام^(١٤) ، ولقد صاغوا علمهم هذا في قالب شعري ، وخطعوا على مسائل الرياضة رشاقة تميز العصر الذهبي في تاريخ الهند ، وهاك مثلين يوضحان الجبر في صورته البسيطة عند الهنود .

« هناك خلية من النحل ، استقر خمسها على زهرة كادامبا ، وهبط ثلثها على زهرة سلندرة ، وطار ثلاثة أمثال الفرق بين هذين العددين إلى زهر الكوتاچا ، وظلت نحلة واحدة - وهي كل ما تبقى - حائمة في الهواء ؛ فأنبثني أيتها المراقبة الفاتنة عدد النحل كله ... لقد اشتريت لك يا حبيبتي هذه الياقوتات الثمان ، والزمردات العشر ، واللؤلؤات المائة ، التي تربتها في قرطك ، واشتريتها بأثمان متساوية ، وكان مجموع أثمان الأنواع الثلاثة من الأحجار الكريمة أقل من نصف المائة بثلاثة ، فأنبثني ثمن كل منها أيتها المرأة المجدودة^(١٥) .

غير أن الهنود لم يكونوا على هذه الدرجة من التوفيق في الهندسة ؛ ولو أن الكهنة استطاعوا في قياس مذابح القرايين وبنائها أن يصوغوا النظرية الفيثاغورية (التي مؤداها أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين) قبل ميلاد المسيح ببضع مئات من السنين^(١٦) وكذلك استطاع « آرياهاتا » - وقد يكون متأثراً باليونان في ذلك -

— أن يحسب مساحة المثلث والمعين والدائرة وأن يقدر قيمة النسبة التقريبية (في حساب النسبة بين طول قطر الدائرة ومحيطها) بـ ٣,١٤١٦ — وهو رقم لم يعادله في دقة الحساب رقم آخر حتى عهد «بيرباخ» (١٤٢٣-٦١) في أوروبا^(١٧) ؛ وكان «بهاسكارا» سباقاً إلى حساب التفاضل ، إذ فكر فيه على نحو تقريبي ، وأعد «أريابهاتا» قائمة بحساب الجيب ، وجاء في كتاب «سورياسيد» ذاتنا «مجموعة منسقة في حساب المثلثات ، كانت أرفع مستوى من كل ما عرفه اليونان في هذا الباب^(١٨) .

ولدى الهنود مدرستان فكريتان لكل منهما نظرية فيزيائية شبيهة بما كان لليونان في ذلك شهما يوحى بها كان بين البلدين من اتصال ؛ فذهب «كانادا» مؤسسة الفلسفة الفايثيشيكية ، إلى أن العالم مؤلف من ذرات يبلغ عدد أنواعها عدد العناصر المختلفة ؛ وأما الجانتيون فقد ازدادوا شهماً بديمقريطس في مذهبهم بأن كافة الذرات من نوع واحد ، تحدث آثاراً مختلفة بسبب الاختلاف في طريقة تركيبها^(١٩) ؛ ويرى «كانادا» أن الضوء والحرارة ظاهرتان مختلفتان. لعنصر واحد ؛ ويذهب «يودايانا» إلى أن جميع الحرارة مصدرها الشمس ؛ ويفسر «فاشاسپاتي» — مثل «نيوتن» — الضوء بأنه مؤلف من ذرات صغيرة تنبعث من الأشياء وتطرق العين^(٢٠) ؛ وتجد في رسائل الهنود التي ألفوها في الموسيقى تحليلاً وحساباً رياضياً للأنغام الموسيقية وأطوال موجاتها^(*) ، وكذلك صاغوا «قانون فيثاغورس» الذي مواده أن عدد التذبذبات ، وبالتالي درجة ارتفاع النغمة ، يتناسب تناسباً عكسياً مع طول الوتر فيما بين نقطة اتصاله ونقطة لمسه ؛ وهناك ما يدل على أن البحارة الهنود في القرون الأولى

(*) مثال ذلك ما تراه في رسالة «محيط الموسيقى» لشارام جاديثا (١٢١٠ - ٤٧)

بعد الميلاد ، قد استعملوا بوصلة صنعوها من سمكة حديدية تسبح في إناء من الزيت وتشير إلى الشمال (٢١) .

وتقدمت الكيمياء بادثة طريقها من مصدرين : الطب والصناعة ؛ فقد أسلفنا بعض القول في إراعتهم الكيماوية في صب الحديد في الهند القديمة ، وفي الرق الصناعي العظيم في عصور « چوبتا » ، حينما كان يُنظر إلى الهند - حتى من روما القيصرية - على أنها أمهر الأمم جميعاً في صناعات كيماوية مثل الصباغة والديغ وصناعة الصابون والزجاج والأسمنت ، وفي تاريخ بلغ من القِدَم القرن الثاني قبل الميلاد ، خصص « ناجارچونا » كتاباً بأكمله للبحث في الزئبق ، فلما أن كان القرن السادس كان الهنود أسبق بشروط طويل من أوروبا في الكيمياء الصناعية ، فكانوا أساتذة في التكلّيس والتقطير والتصفية والتبخير واللحام وإنتاج الضوء بغير حرارة ، وخلط المساحيق المنومة والمخدرة ، وتحضير الأملاح المعدنية ، والمركبات والمخلوطات من مختلف المعادن ، وبلغ طرق الصلب في الهند القديمة حداً من الكمال لم تعرفه أوروبا إلا في أيامنا هذه ، ويقال إن الملك يورَس^٥ ، قد اختار هدية نفيسة نادرة يقدمها للإسكندر ثلاثين رطلاً من الصلب (٢٢) ، إذ آثرها على هدية من الذهب أو الفضة ، ونقل المسلمون كثيراً مما كان للهنود من علم الكيمياء والصناعة الكيماوية إلى الشرق الأدنى وأوروبا ، فثلاث نقل العرب عن الفرس ، وكان الفرس قد نقلوا بدورهم عن الهند سر صناعة السيوف « الدمشقية » (٢٣) .

وكان التشريح وعلم وظائف الأعضاء - مثل بعض جوانب الكيمياء - متيجتين عرضيتين للطب الهندي ، ففي القرن السادس قبل الميلاد - رغم أنه عهد يغوص في القِدَم ، كان الأطباء الهنود يعرفون خصائص الأربطة العضلية وورق العظام والجهاز اللمفاوى ، والصفائر العصبية واللفائف والأنسجة

الدهنية والأوعية الدموية والأغشية المخاطية والمفصلية وأنواع من العضلات أكثر مما نستطيع أن نقيّنه من جثة حديثة (٢٣) .

وقد زلّ أطباء الهند في العصر السابق لميلاد المسيح في نفس الخطأ الذي وقع فيه أرسطو حين تصور القلب مركز الشعور وأداته ، وظنوا أن الأعصاب تصعد من القلب وتميط إليه ، لكنهم فهموا عمليات الهضم فهماً يستوقف النظر بدقته — أعنى الوظائف المختلفة للعصارات المعدية « وتحول الكيموس إلى كيلوس ، ثم تحوّل الكيلوس إلى دم (٢٤) ، وسبق « أتريا » ، « وايزمان » بألفين وأربعمائة عام حين ذهب (حوالي ٥٠٠ ق . م) إلى أن نطفة الوالد مستقلة عن جسمه ، وأنها تحتوى في نفسها بنسبة مصغرة كل الكائن العضوى للوالد (٢٥) وكانوا يحبذون فحص الرجال للتحقق من توافر عناصر الرجولة فيهم قبل إقدامهم على الزواج ؛ وجاء في تشريع « مانو » تحذيراً من عقد الزواج بين أشخاص مصابين بالسل أو الصرع أو البرص أو سوء الهضم المزمن أو البواسير أو شمشقة اللسان (٢٦) وكان مما فكرت فيه مدارس الطب الهندية سنة ٥٠٠ قبل الميلاد ، ضبط النسل على آخر طراز يأخذ به رجال اللاهوت ، وهو يقوم على نظرية هي أن الحمل مستحيل في مدى اثني عشر يوماً من موعد الحيض (٢٧) ؛ ووصفوا تطور الجنين وصفاً فيه كثير جدلاً من الدقة ، وكان مما لوحظ في هذا الصدد أن جنس الجنين لا يتعين إلا بعد مدة ، وزعموا أن جنس الجنين في بعض الحالات يمكن التأثير فيه بفعل الطعام أو العقاقير (٢٨) .

وتبدأ مُدَوّنات الطب الهندي بكتاب « أتراكا — فيدا » ، ففي هذا الكتاب نجد قائمة بأمراض مقرونة بأعراضها ، لكلك تجدها محاطة بكثير جدلاً من السحر والتعزيم ؛ فقد نشأ الطب ذليلاً للسحر ، فالتأثم بالعلاج كان يدرس ويستخدم رسائل جثمانية لشهداء المريص ، على أساس أن هذه تساعد على نجاح ما يكتبه له من صيغ روحانية ؛ ثم أخذ على مَرّ الزمن يزيد من اعتياده على

الوسائل الدنيوية ، ماضياً إلى جوار ذلك في تعاويذه السحرية لتكون هذه معيثة لتلك من الوجهة النفسية ، كما تفعل اليوم بتشجيعنا للمريض .

وفي ذيل كتاب « أترافا - قيداً » ملحق يسمى « أجو - قيداً » (ومعناها علم إطالة العمر) ؛ ويذهب هذا الطب الهندي القديم إلى أن المرض يسببه اضطراب في واحد من العناصر الأربعة (الهواء والماء والبلغم والدم) وطرائق العلاج هي الأعشاب والتمايم السحرية ؛ ولا يزال كثير من طرائق الطب القديم في وصف الأمراض وعلاجها مأخوذاً به في الهند اليوم ، وإن ذلك ليصيب من النجاح أحياناً ما يثير الغيرة في صدور الأطباء الغربيين : وتجد في كتاب « رج - قيداً » نحو ألف اسم من أسماء هذه الأعشاب ، وهو يحبذ الماء على أنه خير علاج لمعظم الأمراض ؛ على أن الأطباء والجراحين حتى في العهد القدي كانوا يتميزون بما يفرق بينهم وبين المعالجين بالسحر ، وكانوا يسكنون منازل تحيط بها حدائق يستنبتون فيها الأعشاب الطبية (٢٩) .

وأعظم اسمين في الطب الهندي هما « سوشروتا » في القرن الخامس قبل الميلاد و « شاراك » في القرن الثاني بعد الميلاد ؛ فقد كتب « سوشروتا » - وكان أستاذاً للطب في جامعة بنارس - باللغة السنسكريتية مجموعة من أوصاف الأمراض وطرائق علاجها ، وكان قد ورث العلم بها من معلمه « ذانواستارى » فبحث في كتابه بإطباب في الجراحة والتوليد والطعام الصحي والاستحمام والعقاقير وتغذية الرضع والعناية بهم والتربية الطبية (٣٠) ، وأما « شاراك » فقد أنشأ « سامهيتا » (ومعناها موسوعة) تشمل علم الطب ، وهي ما تزال مأخوذاً بها في الهند (٣١) ؛ وبث في أتباعه فكرة عن مهتهم كادت تقرب من فكرة أبقراط ، « لا ينبغي أن تعالجوا مرضاكم ابتغاء منفعة لأنفسكم ، ولا إشباعاً لشهوة كائنة ما كانت من شهوات الكسب الدنيوية ، بل عاجلوهم من أجل غاية واحدة هي التخفيف عن الإنسانية المعذبة ، بهلما تفوقون سائر الناس » (٣٢) ويتلو هذين الاسمين التماعاً في تاريخ الطب الهندي اسم « فاجبهاتا »

(٦٢٥ ميلادية) الذى أعدت موسوعة طبية نثرا ونظما ، ثم اسم « بهافاميشرا » (١٥٥٠ ميلادية) الذى جاء فى كتابه الضخم عن التشريح ووظائف الأعضاء والطب ، ذكر الدورة الدموية قبل أن يذكرها « هارثى » بمائة عام ، ووصف الزئبق علاجاً لذلك المرض الحديد - مرض الزهرى - الذى كان قد دخل الهند منذ عهد قريب مع البرتغاليين ، جزءاً من التراث الذى خلّفته أوروبا للهند (٣٣) .

وصف « سوشوترا » كثيراً من العمليات الجراحية - الماء فى العين ، والفتق وإخراج الحصاة من المثانة ، وبشر الأمهات عن الأجنة وغير ذلك ، كما ذكر إحدى وعشرين ومائة أداة من أدوات الجراحة منها المشارط والمسابير والملاقط والقشاطر ومناظير القبيل والدبُر (٣٤) ، وعلى الرغم من تحريم البراهمة لتشريح حثث الموتى ، جعل مدافع عن ضرورة ذلك فى تدريب الجراحين ، وكان أول من رقع أذنًا جريحة بقطع من الجلد اقتطعها من أجزاء أخرى من الجسم ، وعنه وعن أتباعه من الهنود أخذ الطب الحديث عملية تقويم الأنف (٣٥) يقول « جارسن » : « لقد أسرى قدماء الهنود كل العمليات الجراحية الكبرى تقريباً ، ما عدا عملية ربط الشرايين » (٣٦) ، فقد بتروا الأطراف ، وأجروا الجراحات فى البطن ، وجبروا كسور العظام ، وأزالوا البواسير ، وقعدت « سوشوترا » القواعد الدقيقة لإجراء الجراحة ، ويعدُّ اقتراحه بتعقيم الجرح بالتبخير أول ما نعرفه من جهود فى وسائل التطهير أثناء الجراحة (٣٧) ، ويذكر لنا « سوشوترا » و « شاراك » كلاهما فوائده أنواع من الشراب الطبى فى تخدير الجسم عن الألم ، وحادث فى سنة ٩٢٧ ميلادية أن قام جراحان بترتة الجذع لملك هندى ، فحدث روه عن الجراحة بفعل عقار يسمى « ساموهينى » (*) (٣٨)

(*) أقيمت المستشفيات فى سيلان منذ سنة ٤٢٧ قبل الميلاد ، وفى شمال الهند منذ ٢٢٦ قبل الميلاد (٣٩) .

وأوصى «سوشوترا» بأن تتبع في تشخيص الأمراض التي أحصى منها ألفاً ومائة وعشرين ، طريقة النظر بالمنظار وطريقتا جس النبض والتسمع بالأذن^(٤٠) وقد جاء وصف لمس النبض في رسالة تاريخها ١٣٠٠ بعد الميلاد^(٤١) ؛ وكان تحليل البول طريقة مستحسنة في تشخيص الأمراض ؛ حتى لقد اشتهر أطباء التبت بقدرتهم على شفاء أى مريض دون النظر فى أى شئ يتعلق به ما عدا بوله^(٤٢) ، وكان العلاج الطبى فى الهند فى عهد يونان شوانج ، يبدأ بصيام مداه سبعة أيام ، وكثيراً ما كان يشفى المريض فى هذه الفترة ، فإذا بقى المرض لجأوا بعدئذ إلى استخدام العقاقير^(٤٣) لكنهم لم يكونوا يسرفون فى استخدام العقاقير حتى فى أمثال هذه الحالات ، إذ كان معظم اعتمادهم على تدبير الطعام الملائم والاستحمام والحقن الشرجية والاستنشاق والحقن فى مجارى البول وإخراج الدم بدود العلق أو بالكؤوس^(٤٤) ، وكان لأطباء الهند شهرة خاصة فى تكوين ترياقات السموم ، ولا يزالون يفوقون الأطباء الأوربيين فى علاج عضمة التعبان^(٤٥) ؛ وقد عرفت الهند التطعيم منذ سنة ٥٥٠ ميلادية ، مع أن أوروبا لم تعرفه إلا فى القرن الثامن عشر ، ذلك لو حكمتنا من نص يعزى إلى (ذائوانتارى) وهو طبيب من أقدم أطباء الهند ، وهذا هو : «خذ السائل من البثور التى تراها على ضرع البقرة ... خذه على سنان المشرط ، ثم طعم مبة الأذرة بين الأكتاف والمرفق ، حتى يظهر الدم ؛ عندئذ يختلط السائل بالدم فتنشأ عن اختلاطه حمى الجادري»^(٤٦) ويعتقد الأطباء الأوروبيين المحدثون أن التفرقة بين الطبقات تفرقة تعزل بعضها عن بعضها ، منشؤها إيمان عند البراهمة بوجود عوامل خفية فى نقل الأمراض ؛ وكثير من قوانين الصحة التى أوصى بها «سوشوترا» و «مانو» تسلم تسليماً - فيما يظهر - بما نسميه نحن المحدثون الذين نحب الأسماء الجديدة نطلقها على ما هو قديم ، أقول إنها تسلم بما نسميه نحن المحدثون بنظرية المرض عن طريق الجراثيم^(٤٧) ؛ ويبدو لنا أن التنويم كوسيلة للعلاج قد نشأ عند

الهنود الذين كثيراً ما كانوا ينقلون مرضاهم إلى المعابد لمعالجتهم بالإيجاء التنويمى أو «نعاس المعبد» كما كان يحدث في مصر واليونان^(٤٨) والأطباء الإنجليز الذين أدخلوا طريقة العلاج بالتنويم في إنجلترا - وهم «بريد» و «أزدبيل» و «إليوتسن» «لا شك في أن ما أوحى لهم بأرائهم تلك، و ببعض خبرتهم، هو اتصالهم بالهند»^(٤٩).

فالطب الهندي بصفة عامة قد تطور تطوراً سريعاً في العهدين الفيدى والبوذى، ثم أعقب ذلك قرون سار فيها التقدم بخطوات الوئيد الحذر، ولستأ ندرى كم يدين «أتريا» و «ذاوناتارى» و «سوشوترا» لليونان، وكم تدين اليونان لهم؛ يقول «جارسن» إنه في أيام الاسكندر «كان لأطباء الهنود وحرابهم شهرة - هم جديرون بها - بما يتميزون به من تفوق في العلم ومهارة في العمل»، وحتى أرسطو نفسه - في رأى طائفة من الباحثين - مدين لهم^(٥٠) وكذلك قل في الفرس والعرب، فن العسير أن تقطع برأى في مدى ما أخذه الطب الهندي من بغداد، ومن الطب البابلي في الشرق الأدنى عن طريق بغداد؛ فمن جهة ترى بعض طرائق العلاج مثل الأفيون والزئبق، وبعض وسائل الكشف عن حقيقة المرض مثل جرس النبض، قد جاءت إلى الهند من فارس فيما يظهر؛ لكنك من جهة أخرى ترى الفرس والعرب قد ترجوا إلى لغتهما في القرن الثامن الميلادى موسوعى «سوشوترا» و «شاراكا» اللتين كانتا قد مضى عليهما ألف عام^(٥١) ولقد اعترف الخليفة العظيم هارون الرشيد بالتفوق العلمى والطبى للهنود، واستدعى الأطباء الهنود لتنظيم المستشفيات ومدارس الطب في بغداد^(٥٢)؛ وينتهى «لورد آرمهيل» إلى نتيجة هي أن أوروبا الوسيطة والحديثة مدينة بعلمها الطبى للعرب بطريق مباشر، وللهند عن طريق العرب^(٥٣)؛ ولعل هذا العلم الذى هو أشرف العلوم وأبعدها عن اليقين، قد نشأ في بلاد مختلفة في وقت واحد تقريباً، ثم جعل يتطور بما كان بين الأمم المتعاصرة في سومر ومصر والهند من صلات وتبادل فكرى.

الفصل الثاني

الفلسفة البرهمية ومذاهبها الستة

قدم الفلسفة الهندية - أهميتها - أعلامها - ألوانها -
مذهب القدماء - مزاعم الفلسفة الهندية

إن تفوق الهند أوضح في الفلسفة منه في الطب ؛ ولو أن أصول الأشياء هاهنا أيضاً ، يفسد دل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة تصل إليها إن هي إلا ضرب من الفروض ؛ فبعض كتب « يوبانشاد » أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية ؛ ويظهر أن فيثاغورس وبارمينيدس وأفلاطون قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية ؛ أما آراء طاليس وأنكسمندر وأنكسمينس ، وهرقليطس ، وأناكسجوراس وأمباذقليس ، فهي لا تسبق فلسفة الهنود الدنيوية فحسب ، بل يطبعها طابع من الشك ومن البحث في الطبيعة المادية ، يميل بنا إلى ردها إلى ما شئت من أصول ما عدا الهند ، ويعتقد « فكتور كوزان » أننا « مضطرون اضطراراً أن نلتمس في هذا المهد الذي درجت فيه الإنسانية ، منشأ الفلسفة العليا » (٥٤) والأرجح عندنا أنه ليس بين المذنبات المعروفة لنا جميعاً ، مدنية واحدة كانت أصلاً لكل عناصر المذنية .

لكنك لن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدتها في الهند ؛ فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حليلة للإنسان أو تفكهة يسرى بها عن نفسه ، بل هي جانب هام لا غنى لنا عنه في تعلقنا بالحياة نفسها وفي معيشتنا لتلك الحياة ؛ ولذلك لتجد حكماء الهند يتلقون من أمارات التكريم ما يتلقاه في الغرب رجال المال والأعمال ؛ فأى أمة سوى الأمة الهندية قد فكرت في الإحتفال بأعيادها بمناظرات ينازل فيها زعماء المدارس الفلسفية المتنافسة بعضهم بعضاً ؟ فتقرأ في اليوبانشاد كيف خصص ملك الشيديهين يوماً

للمناقشة فلسفية باعتبارها جزءاً من الاحتفال الدينى ، بين «ياجنافالكيا» و«أسفلا» و«أرتابهاجا» و«جارجى» ، ووعده الملك أن يثيب الظافر منهم - وكان عنده - بمكافأة قدرها ألف بقرة ومائة قطعة من الذهب^(٥٦) ، وكان المألوف للمعلم الفيلسوف فى الهند أن يتحدث أكثر مما يكتب ؛ فبدل أن يهاجم معارضيه عن طريق المطبعة المأمون الجانب ، كانوا يطالبونه بملاقاتهم فى مناظرة حية ، وبالذهاب إلى مقار المدارس الأخرى ليضع نفسه هناك تحت تصرف أتباعها فى جداله وسوائله ، ولقد أنفق أعلام الفلاسفة ، مثل «شانكارا» شطراً عظيماً من أعوامهم فى أمثال تلك الرحلات الفكرية^(٥٧) ، وكان المالك أحياناً يسهمون فى هذه المجادلات ، فى تواضع يليق بالملك وهو فى حضرة الفيلسوف - ذلك إن أحلنا بما يرويه لنا الفلاسفة أنفسهم عن ذلك ؛ وينزل الظافر فى مناظرة هامة من تلك المناظرات ، منزلة عالية من البطولة فى أعين الناس ، كهذه المنزلة التى يحتلها قائد عسكري عاد من انتصاراته الدائمة فى ميادين الحروب^(٥٨) .

وترى فى صورة راجبوتية من القرن الثامن عشر^(٥٩) نموذجاً «لمدرسة فلسفية» هندية - فالمعلم جالس على حصير تحت شجرة ، وتلاميذه جالسون القرفصاء أمامه على نجيل الأرض ؛ وكنت تستطيع أن ترى مثل هذا المنظر أينما سرت فى الهند ، لأن معلمى الفلسفة هناك كانوا فى كثرة التجار فى بابل ، ولن تجد فى بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك ؛ ففى إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان فى الهند فى عصره اثنان وستون رأياً فى النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون^(٦٠) ، يقول «الكونت كسرلنج» : «إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شئ ، لديها من الألفاظ السفسكريتية التى تعبر بها عن الفكر الفلسفى والدينى ، أكثر مما فى اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة»^(٦١) .

لما كان الفكر الهندي قد انتقل بالحديث الشفوي أكثر منه بالكتابة ، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة ، هي الحكم ويسمونها « سترات » - ومعناها « خيوط » - يكتبها المعلم أو الطالب ، لالتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره ، بل لتعينه على وعيها في ذاكرته ؛ وهذه « السترات » ترجع إلى عصور مختلفة ، فبعضها قديم يرجع تاريخه إلى سنة ٢٠٠ ميلادية ، وبعضها حديث يرجع إلى سنة ١٤٠٠ ؛ وهي جميعاً على كل حال أحدث جداً من التراث الفكرى الذى تلخصه ، والذى تناقلته العصور بالشفاه ، ذلك لأن نشأة هذه المدارس الفلسفية قديمة قدم بوذا ، بل لعل بعضها - مثل السانسخيا - كان قد ثبت أساسه عند ما ولد بوذا (٦٢) .

يبوّب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها في صنفين : المذاهب الأستيكية التى تثبت ، والمذاهب الناستيكية التى تنفى (*) .

وقد فرغنا فيما مضى من دراسة المذاهب الناستيكية التى أخذ بها على وجه التخصيص أتباع « شارفاكا » وأنصار بوذا والجانتيون ؛ والعجيب أن هذه المذاهب إنما سميت « ناستيكا » أى الكافرة الهدامة ، لا لأنها شكّت أو أنكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكّت وأنكرت أو تجاهلت أحكام القيّدات ؛ وكثير من مذاهب « آستيكا » شكّت فى وجود الله كذلك أو أنكرت وجوده ، لكنّها مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين ، لأنها سلمت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأتىه الباطل ، كما قبّلت نظام الطبقات ؛ ولم يفكر أحد فى تقييد الحرية الفكرية ، مهما بلغت من الإلحاد ، عند تلك المذاهب التى اعترفت بهذه الأسس الجوهرية التى تقوم عليها الجماعة الهندية الأصيلة ؛ ولما كان تفسير الكتب المقدسة يفسح مجالا واسعاً لاختلاف الرأى ، بحيث استطاع مهرة المفسرين أن يجدوا فى القيّدات أى مذهب شاءوا ، فقد

(*) آستى معناها موجود ، وناستى معناها معدوم .

أصبح الشرط الوحيد في واقع الأمر . الذى لابد من تحقيقه إذا ما أراد الإنسان أن يكون ذا مكانة عقلية في نفوس الناس هو أن يعترف بالطبقات ؛ حتى لقد أصبح هذا النظام هو مصدر السلطان الحقيقي في البلاد ؛ معارضة تعدد خيانة كبرى ، وقبوله يغفر عن كثير من السيئات ؛ وإذن فالواقع هو أن فلاسفة الهند تمتعوا بحرية أكبر جداً مما أتيح لزملائهم في أوروبا الوسطة حين سادت الفلسفة الاسكولائية (أى المدرسية) ، لكن ربما كان هؤلاء الهنود الفلاسفة أقل حرية من مفكرى الدولة المسيحية في ظل البابوات المتنورين الذين سادوا أيام النهضة الأوروبية .

وآلت السيادة لستة من المذاهب « الأصيلة » - المؤمنة بأصول القديسات - أو « الدارشانات » (ومعناها البراهين) ، حتى لقد أصبح لزاماً على كل مفكر هندي ممن يعترفون بسلطان البراهمة ، أن يعتنق هذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب الستة ، وهى كلها مجمعة على طائفة معينة من الآراء تعتبر ركائز التفكير الهندي : وهى أن القديسات قد هبط بها الوحى ، وأن التدليل العقلى أقل جدارة بالركون لآليه فى هدايتنا إلى الحقيقة والصواب ، من إدراك الفرد وشعوره المباشرين إذا ما أعد الفرد إعداداً صحيحاً لاستقبال العوامل الروحية ، وأرهفت نفسه إرهافاً باصطناع الزهد والتزام الطاعة مدى أعوام لمن يقومون على تهذيب نفسه ؛ وأن الغاية من المعرفة ومن الفلسفة ليست هى السيطرة على العالم بقدر ما هى الخلاص منه ؛ وأن هدف الفكر هو التماس الحرية من الألم المصاحب لخيبة الشهوات فى أن نجد إشباعها . وذلك التحرر من الشهوات نفسها ؛ تلك هى الفلسفات التى ينتهى إليها الناس إذا ما أتعب نفوسهم للطموح والكفاح والثراء و « التقدم » و « النجاح » .

١ - مذهب نيايا

منطيق هندي

أول المذاهب « البرهمية » بالترتيب المنطقي للتفكير الهندي (لأننا لاندري في يقين ترتيبه الزمني ، وكل المذاهب في أجزائها الجوهرية متعاصرة) مجموعة من النظريات المنطقية تمتد على ألى عام ؛ فكلمة « نيايا » معناها تدليل ، أو طريقة لهداية العقل حتى ينتهي إلى نتيجة ، وأهم نصوصه هو النص المسمى « سوترا نيايا » الذي يعزى في غير تأكيد الواثق إلى رجل يسمى « جوتاما » عاش في زمن يختلف فيه المؤرخون ، وتتراوح تقديراتهم بين القرن الثالث قبل المسيح والقرن الأول بعده^(٦٣) ، ويفصح جوتاما عن الغاية من مؤلفه فيقول - كما يقول كل مفكرى الهنود - إنها تحقيق الزرفانا ، أو الخلاص من طغيان الشهوات ، وإنما تتحقق هذه الغاية في مجال المنطق بالتفكير الواضح المنسق ؛ لكننا نشك في أن غايته المباشرة كانت هداية الحائرين في الصراع الذي كان يقوم بين المتناظرين من فلاسفة الهنود ؛ فهو يصوغ لهم مبادئ الحجاج ، ويعرض عليهم أحابيل النقاش ، ويحصر المغالطات الشائعة في التفكير ؛ وتراه - كأنما هو أرسطو آخر - يلتمس بناء التدليل العقلي في طريقة القياس ، ويجد عقدة كل تدليل في الحلد الأوسط من حدود القياس^(*) وكذلك تراه - كأنما هو جيمس آخر أو ديوى آخر ، يعتبر المعرفة والفكر أداتين عمليتين ووسيلتين فعاليتين يستخدمهما الإنسان في إشباع حاجاته وقضاء إرادته . ومقياس صحتها هو قدرتهما على الوصول إلى فعل ناجح^(٦٤) فهو

(*) يلاحظ أن القياس في « نيايا » قوامه خمس قصايا : الطرية ، والملة ، والمقدمة الكبرى ، والمقدمة الصغرى ، والنتيجة ، مثال ذلك . (١) سقراط فان ، (٢) لأنه إنسان ؛ (٣) وكل إنسان فان ؛ (٤) وسقراط فان ؛ (٥) وإذن فسقراط فان .

واقعى ، ولا شأن له قط بالفكرة السامية التى تزعم أن العالم ينعدم وجوده إذا لم يعد هناك من يدركه ، والظاهر أن أسلاف جوتاما فى مذهب نيايا كانوا ملاحدة ، وأما أتباعه فقد شغلوا أنفسهم بنظرية المعرفة^(٦٥) وكانت مهمته أن يقدم للهزرد دستوراً جديدا للبحث والتفكير ، وقاموساً غنياً بالألفاظ الفلسفية .

٢ — مذهب فايشيشيكا

ديمقريطس فى الهند

وكما أن جرتاما هو فى الهند بمثابة أرسطو ، فكذلك « كانادا » هناك بمثابة ديمقريطس ؛ وأن اسمه الذى معناه « آكل الذرات » ليدل بعض الدلالة على احتمال أن يكون شخصاً أسطورياً خلقه خيال المؤرخين ؛ ولم يتحدد بالدقة تاريخ صياغة هذا المذهب الفايشيشيكى ، فيقال إنه لم تتم صياغته قبل سنة ٣٠٠ قبل الميلاد ولا بعد سنة ٨٠٠ ميلادية ، واسمه مشتق من كلمة « فيشيشا » ومعناها « الجزئية » : فالعالم فى مذهب « كانادا » ملئ بطائفة من الأشياء ، لكنها جميعاً لا تزيد عن كونها تركيبات مختلفة من الذرات ، صيغت فى هذا التآلب أو ذاك ، وتتغير القوالب ، لكن الذرات يستحيل عليها الفناء ؛ ويذهب « كانادا » — على أتم شبه بديمقريطس فيما يذهب إليه — يذهب إلى أنه ليس فى العالم إلا « ذرات وفراغ » وأن الذرات لا تتحرك وفق إرادة إلهية عاقلة ، بل بدافع من قوة غير مشخصة ، هى القانون — أو « أدريشتا » ومعناها « الخفى » — ولما كان الثائر فى تفكيره لا ينسل إلا خلتفاً جامداً ، فكذلك كان الأنصار المتأخرون للمذهب فايشيشيكا يعجبون كيف يمكن لقوة عمياء أن تخلع على الكون نظاماً ووحدة ، فوضعوا عالماً من أنفس دقيقة جنباً إلى جنب مع عالم الذرات ، ثم جعلوا فوق العالمين إلهاً عاقلاً^(٦٦) وهكذا ترى نظرية لينتزر فى « التناسق الأزلى » موغلة فى القدم .

٣ - مذهب سانخيا

شهرته الدائمة - الميتافيزيقا - التطور - الإلهاد - المثالية -
الروح - الحسد والعقل والنفوس - غاية الفسافة - تأثير سانخيا

يقول مؤرخ هندي عن هذا المذهب « إنه أبعد المذاهب الفلاسفية التي أنتجتها الهند دلالة » (٦٧) ولقد وجد الأستاذ « جارب » الذي كرس شطراً كبيراً من حياته لدراسة سانخيا ، عزاء لنفسه إذ وجد أن مذهب « كاپيلا » قد اشتمل لأول مرة في تاريخ العالم استقلال العقل الإنساني وحرية الكاملتين ، وثقته الثامة بقدراته » (٦٨) وهو أقدم المذاهب الستة (٦٩) ولعله أقدم مذهب فلسفي (*) ولسنا ندرى شيئاً عن « كاپيلا » نفسه ، سوى أن الرواية الهندية تزعم - في استهتار بدقة التواريخ كالذي تراه عبد التلميذ الناشئ - تمجيداً له ، أنه مؤسس فلسفة سانخيا في القرن السادس قبل الميلاد (٧١) .

يجمع « كاپيلا » في شخصه الواقعية والاسكلائية ، وهو يبدأ كلامه بما يكاد يشبه أقوال الأطباء ، إذ يضع قاعدة في أول حكمة يسوقها ، وهي « أن انعدام الألم انعداماً تاماً ... هو أكمل غاية ينشدها الإنسان » ، وهو يرفض الاكتفاء بمحاولة الإنسان اجتناب الألم بوسائل جسمانية ، ويدحض بشعوذة منطقية آراء الباحثين في الموضوع واحداً واحداً ، ثم يأخذ بعد ذلك في تكوين مذهبه الميتافيزيقي الخاص به ، في سلسلة من « السوترات » المقتضبة الغامضة ؛ وهو يسرد في سانخيا أنواع الحقائق وهي خمس وعشرون ومن هذا السرد للأنواع جاءت كلمة سانخيا (لأن معناها السرد) وهو يسمى هذه الحقائق

(*) أقدم ما بقى لنا من مدونات « سانخيا - كاريكا » الذي كتبه الشارح « إشارا كرشنا » لا يرجع تاريخه إلا إلى القرن الخامس الميلادي ، و « سانخيا سوترا » الذي كان ينسب إلى « كاپيلا » لا يرجع تاريخه إلى ما قبل القرن الخامس عشر غير أن أصول المذهب يرجع أنها أسبق من الودية نفسها (٧٠) « فالنصوص الودية وماهاهارانا (٧٠) كثير ما تشير إلى « سانخيا » ويقول « وديتر » إنه يرى آثاره في فيثاغورس (٧٠ب) .

« تائوات » (أى الذللكات ، جمع ذلك) ومنها يتألف العالم فى رأى « كايلا » وهو يرتب هذه الحقائق فى علاقة مركّبة ترتبط بعضها ببعض ، ويمكن توضيحها بالقائمة التالية :

(١) أ - العنصر (پراكريتى ، أى المنتج) وهو مبدأ فيزيقى عام ينتج بما له من قُوَى تطورية (واسمها جونات) .

(٢) أ - الذكاء (بوذى) وهو قوة الإدراك الحسى ، وهذا بدوره ينتج بما له من قُوَى تطورية .

(٣) أ - العناصر الخمسة الدقاق ، أوالقوى الحاسة للعالم الداخلى ، وهى :

(٤) ١ - البصر

(٥) ٢ - السمع

(٦) ٣ - الشم

(٧) ٤ - الذوق

(٨) ٥ - اللمس والحقائق المرقومة من (١) إلى (٨) تتعاون

على إنتاج الحقائق المرقومة (١٠) إلى (٢٤)

(٩) ب - العقل (واسمه ماناس) وهو الإدراك الفكرى :

ج - أعضاء الحس الخمسة ، وهى التى تقابل الحقائق المرقومة

(٤) إلى (٨)

(١٠) ١ - العين

(١١) ٢ - الأذن

(١٢) ٣ - الأنف

(١٣) ٤ - اللسان

(١٤) ٥ - الجلد

د - أعضاء الفعل الخمسة

- (١٥) ١ - الحنجرة
 (١٦) ٢ - اليدين
 (١٧) ٣ - القدمان
 (١٨) ٤ - أعضاء الإفراز
 (١٩) ٥ - أعضاء النقل
 هـ - عناصر العالم الخارجى الخمسة الغلاظ .
 (٢٠) ١ - الأثير .
 (٢١) ٢ - الهواء
 (٢٢) ٣ - النار والضوء .
 (٢٣) ٤ - الماء
 (٢٤) ٥ - التراب

٢٥: ب - الروح (بوروشا أى « الشخص ») وهو مبدأ نفسى عام وهو الذى يحرك ويحيى « پراكريتى » على الرغم من أنه عاجز عن فعل شىء بذاته ، وهو يستثير كل ما فى « پراكريتى » من قوى تطورية لتباشر أوجه نشاطها .

وإن هذا ليبدو فى أوله مذهباً مادياً خالصاً ، فبالم العقل والنفس ، منل عالم الجسم والمادة ، عبارة - فيما يظهر - عن حركة تطورية تتأثر بالعوامل الطبيعية ، ومعنى ذلك أنه يسير فى حركة مستمرة التكوين والفساد ، بادئاً من أدنى الدرجات ومنتهياً إلى أعلاها ، ثم يعود إلى أدناها من جديد ، كل ذلك والعالم هو من حيث عناصره فى وحدتها واستمرارها ؛ فكأنما كان « كابيلا » يشق الطريق أمام « لامارك » حين يقول إن حاجة الكائن العضوى (النفس) توند الوظيفة (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) ثم تنتج الوظيفة عضوها (العين والأذن والأنف واللسان والجلد) ؛ وليس فى هذا

المذهب فجوة ، بل ليس في أية فلسفة هندية تمييز بين اللاعضوى والعضوى من الكائنات ، أو بين عالم النبات وعالم الحيوان ، أو بين الحيوان وبين الإنسان ؛ فهذه كلها حلقات من سلسلة الحياة الواحدة ، أو قل إنها قضبان عجلة التطور والانحلال ، أى عجلة الولادة والموت ثم الولادة من جديد ؛ وإنما يتمدد مجرى التطور ارتباطاً بتأثير الخصائص أو القوى (الجوانات) الثلاث الفاعلة في « العنصر » : ألا وهى الطهر والفاعلية والجهل الأعشى ، وليست هذه القوى بذات هوى نحو التقدم مناهضة للانحلال ، بل إنها تنتج الواحد في إثر الآخر على دورات لا تنتهى ، منها مثل ساحر عابث يظل يخرج أشياء لا تنتهى صنوفها من قبعة ، ثم يعيد وضعها في القبعة ، ماضياً في هذه العملية إلى الأبد : فالأمر كما يقول هربرت سبنسر في عصر متأخر هو أن كل مرحلة من مراحل التطور تحتوى في ذاتها ميلاً إلى الانحلال باعتباره مكملًا لها ونهاية لا محيص عنها .

وكان « كايلا » شبيهاً بلايلاس حين لم ير ضرورة لفرض قوة إلهية يفسر بها الخلق أو التطور (٧٢) وليس من الغرابة في شيء أن تجد ديانات أو فاسطات بغير إله في هذه الأمة التى هى أكثر الأمم إيماناً في الدين والفلسفة : وإنما لتجد في كثير من نصوص « سانخيا » إنكاراً صريحاً لوجود خالق مشيخص ، والخالق عندهم شيء لا يمكن للعقل أن يتصوره لأن «الشيء لا يخرج من لا شيء» (٧٣) والخالق والمخلوق جانبان لشيء واحد (٧٤) ، وترى « كايلا » بكفيه اطمئناناً أن يكتب (كأنه عثمانوئيل كانت على وجه الدقة) بأن الخالق المشيخص يستحيل أن يقيم عليه الدليل عقل بشرى ، لأن كل ما هو موجود - في رأى هذا الشكاك الدقيق - لا يخرج على أحد فرضين ، إما أن يكون مقيداً وإما أن يكون حراً ، ولا يمكن لله أن يكون هذا أو ذاك ولو كان الله كاملاً لما مست به الحاجة إلى خلق العالم ، ثم لو كان ناقصاً لما كان إلهاً ؛ ولو كان الله خيراً وله قدرات إلهية ، لما أمكن قط أن يخلق عالماً على هذا النقص الذى نراه في العالم

القائم ، الذى يغص بكثرة ما فيه من آلام ، ولا يأخذه التردد فى الموت (٧٥) ،
ولأنه لما يفيدنا أن نرى كيف يناقش مفكرو الهنود هذه المسائل فى هدوء ،
وقل أن يلجأوا فيها إلى اضطهاد أو إهانة ، فقد كانوا يرتفعون بالنقاش إلى
مستوى لا يسمو إليه فى عصرنا الحاضر إلا ما يدور بين أنضج العلماء من جدل ؛
ولأننا ضمن « كايلا » الوقاية لنفسه من الأذى باعترافه بصحة الفيدات وهو
يقول « إن الفيدات مرجع صحيح ما دام مؤلفها كان يعرف الحقيقة الثابتة » (٧٦)
وبعد أن أرسل هذا القول لإرسالاً راح يفكر كما يشاء دون أن يأبه بالفيدات
فى شيء .

لكنه ليس بالفيلسوف المادى ، بل عكس ذلك هو الصحيح ، لأنه مثالى
وروحى على طريقته الخاصة به ، فهو يجعل إدراكنا الحسى مصدراً للعالم الواقع
كله ، فما لدينا من أعضاء الحس ومن تفكير يخضع على العالم حقيقته وصورته
ومغزاه ، ويستحيل عليه أن تكون له حقيقة أو صورة أو مغزى بالنسبة لنا
إلا هذه ؛ أما ماذا يمكن للعالم أن يكون فى حقيقته بغض النظر عن حواسنا
وأفكارنا فسؤال أخرق ليس له معنى ولا يمكن أن يكون له جواب (٧٧) ؛ ثم
هو بعد أن يسرد قائمة بأربعة وعشرين عنصراً « تانوات » تنطوى - فى
مذهبه الفلسفى - تحت حركة التطور الفيزيقي ، قسب ماديته هذه التى بدأ بها ،
وأضاف جانباً جديداً على أنه الحقيقة النهائية ، وهو أغرب العناصر كلها ، بل
لعله أهمها ، وأعنى به « بوروشا » (أى الشخص) أو النفس ؛ وليست
النفس على غرار ثلاثة وعشرين من العناصر الأخرى ، تأتى نتيجة للمادة
(براكريتى) أو نتيجة للتوة الفيزيقية ، بل هى مبدأ نفسى قائم بذاته ، موجود
فى كل الوجود ، أزلى أبدي ، عاجز عن الفعل بذاته لكنه رغم ذلك لا يستغنى
عنه فى أى فعل ؛ لأن « براكريتى » (المادة) يستحيل أن تتغير فى سرها نحو
الترقى ، والتلوى (وتسمى الجونات) يستحيل أن تفعل فعلها ، إلا عن طريق
الوحى يأتيا من « بوروشا » ؛ وهكذا ترى ما هو فيزيقي تدب فيه الحركة
والحياة والفاعلية بحيث يتطور ، بدافع هذا المبدأ النفسى أينما وجهت للنظر

فى جنبات الوجود (٧٨) وهاهنا يتحدث « كاييلا » على غرار أرسطو فيقول :
 « هنالك فى الروح تأثير فعال (على پراكريتي أى العالم المتطور) سببه ما بينهما
 من تجاوز ، على نحو ما يفعل الحجر الممغطس (يجذب الحديد لىه) أعنى أن
 تجاوز « پوروشا » و « پراكريتي » يجبرُ هذه الأخيرة على السير فى خطوات
 معلومة للإنتاج : وهذا اللون من التجاذب بين الجانبين يؤدى إلى الخلق ؛
 وبغير هذا المعنى لا تكون الروح عاملاً فعالاً ولا يكون لها شأن بالخلق
 إطلاقاً » (٧٩) (*) .

والروح متعددة بمعنى أنها موجودة فى كل كائن عضوى ، لكنها متشابهة
 فى هذه الكائنات جميعاً ، ولذا فهى لا تكون عنصراً فى تكوين الشخصية
 للفردية ، فالفردية فيزيقية ، ونحن ما نحن لا بسبب ما فىنا من روح ، بل
 بسبب الأصل الذى عنه نشأنا ، أعنى التطور والحبرة التى تطرأ على أجسامنا
 وعقولنا ، وفى « سانخيا » يعتبر العقل جزءاً من الجسم كأى عضو آخر :
 فلئن كانت الروح المعترلة بنفسها البعيدة عن التأثير بغيرها ، والتى تكمن فىنا ،
 لئن كانت هذه الروح حرة ، فلن العقل والجسم مقيدان بقوانين و « جونات »
 (أى خصائص) العالم الفيزيقي (٨١) وإذن فليست الروح هى الفاعلة وهى
 المحبرة ، بل الفاعل المحبر هو اتحاد الجسم والعقل ؛ كلا ولا هى تتعرض
 للأنحلال والتحول اللذين يصيبان الجسد والشخصية ، بل هى محصنة عن تبا
 للولادة والموت ؛ فيقول « كاييلا » : « العقل يجوز عليه الفساد ، أما الروح
 فلا » (٨٢) والنفس الجزئية التى ترتبط بالمادة والجسم هى وحدها التى تولد
 وتموت وتعود إلى الولادة من جديد ، فى هذه الذبذبات التى لا تنتهى

(*) يقول أحد الشراح الهنود لفلسفة كاييلا : « ليس لتطور پراكريتي من غاية سوى
 أن يهتدى بحالاً لمنفعة الروح » (٨٠) فيحور أن تكون خير طريقة فى النظر إلى العالم — كما يقترح
 « فيتشه — هو أن نعدّه مشهداً فنياً مسرحياً .

ولا تنفك تتناول بالتغيير صور المادة التي منها يتألف تاريخ العالم الخارجى (٨٣) .
وإذا استطاع « كاييلا » أن يشك فى كل شيء ، فإنه لم يشك قط فى انتقال
الروح من جسد إلى جسد .

وهو كسائر المفكرين الهنود ينظر إلى الحياة على أنها خير مشكوك فيه إلى
حد كبير ، إن كانت خيراً على الإطلاق ؛ فقليلة هى أيام المرح ، وكثيرة هى
أيام الأسى ، والثروة شبيهة بنهر طافح بالماء ، والشباب شبيه بجسر متهدم ،
لذلك النهر الطافح بمائه ، والحياة شبيهة بشجرة على ذلك الجسر المتهدم « (٨٤)
والآلم نتيجة لكون النفس والعقل الفرديين مقيدتين بالمادة وفريستين لقوى
التطور العمياء ، فأين المفر من هذا الآلم ؟ يجيب فيلسوفنا ألا فرار إلا بالفلسفة ؛
لا فرار إلا بإدراكنا أن كل هذه الآلام والأحزان ، وكل هذا الانقسام
وهذا الفوران بين الأنفس المكافحة ، إن هو إلا « مايا » أى وهم ، هوزينا
خادعة تصفئها أمام عيوننا الحياة والزمن ؛ والعبودية تنشأ من غلطا
عدم التمييز « (٨٥) - بين النفس التى تعاني الآلام وبين الروح الحصنة ، بين
السطح المضطرب وبين الأعماق التى تظل ممتنعة على كل اضطراب وتغير ؛
فلكى تسمو على هذه الآلام ، لا يقتضيك إلا أن تدبى أن جوهر الإنسان ،
وهو روحه ، يجاوز حدود الخير والشر والسرور والآلم والولادة والموت ،
هذه الضروب من النشاط والكفاح ، وهذه الألوان من النجاح والمزيمة ؛
لا تغمنا ولا بمقدار ما يفوتنا أن ندرك أنها لا تؤثر فى الروح ولا تصدر
عنها ، والإنسان المستنير إنما ينظر إليها كما نرى ينصرها من خارج حدودها
فكأنه متفرج على الحيات ينظر إلى مسرحية تمثل ؛ فلتبين الروح استقلالها
عن الأشياء ، وستظفر بالحرية من فورها ، فعملية إدراكها لهذه الحقيقة
كافية فى حد ذاتها أن تبيء لها الفرار من سجن المكان والزمان والآلم
والعودة إلى التجسيد من جديد « (٨٦) ، يقول كاييلا : « إن التحرر الذى يظفر به
الإنسان من إلمامه بالحقائق الخمسة والعشرين ، يعلمه العلم الذى لا علم سواه -
وهو أننى لست موجوداً ، ولا شيء يتعلق بى » (٨٧) ومعنى ذلك أن انفصال

الأفراد وهم ، وكل الموجود هو هذا الزبد المتطور المتحلل من مادة وعقل ، وأجسام ونفوس ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هنالك الروح التي لا تتغير ولا تضطرب في خلودها الساكن .

مثل هذه الفلسفة لا يجدى في إراحة الإنسان إذا ما وجد عسراً في فصل نفسه عن بدنه المتألم وذكرياته المعذبة ، لكنها فلسفة — فيما يظهر — قد عبرت تعبيراً صادقاً عن الحالة النفسية التي سادت الهند في تأملها الفلسفي ؛ وليس هناك من المذاهب الفلسفية الأخرى — إذا استثنينا فيدانتا — ما أثري العقل الهندي بمثل الأثر العميق الذي كان لهذه الفلسفة فيه ؛ وإنا لنلمس أثر « كايلا » في مثالية بوذا المصطبغة بالإلحاد والبحث عن كيفية وصول الإنسان إلى معرفته بالعالم ، كما نلمس أثره في فكرة بوذا عن الرفنا ؛ وكذلك نلمس أثر « كايلا » في الماهابهاراتا وفي نشرع مانو ، وفي أشعار « الهوراتا » وفي « التانترات » — وهي التي تُحَوَّرُ « بوروشا » و « براكريتي » فتجعلهما مبدأى الذكورة والأنوثة اللذين جا-ا بالخلق (٨٨) ، ثم نلمس أثره فوق هذا كله في مذهب « اليوجا » الذي لا يزيد على كونه تفريغاً لسانخيا من الناحية العملية ، فهو يقوم على ما في سانخيا من آراء ، ويستخدم ما فيها من عبارات ؛ وليس لكايلا أتباع مباشرون اليوم لأن العقل الهندي قد أسره « شانكارا » والفيدانتا ؛ لكن حكمة قديمة ما تزال ترفع صوتها في الهند حيناً بعد حين ، ألا وهي « ليس في ضروب العلم ما يوازي سانخيا من آراء ، وليس في صنوف القوة ما يساوي اليوجا » (٨٩) .

٤ - مذهب اليوجا

القديسون - رَقدَم عهد « اليوجا » - معها ، مراحل الرياضة
الروحية الثمان - عاية « اليوجا » - معجزات الآخذين « باليوجا » -
إخلاص « اليوجا »

في مكان ساكن جميل
ألقى عصاه ليستقر ، ولم يكن المكان موعلاً في الارتفاع
ولا كان موعلاً في الانخفاض ؛ وهناك فليسكن ؛ متاعه
قمشة* وجلد غزال وحشيشة « الكوشا » ؛
هناك ركز فكره تركيزاً في « الواحد »
ممسكاً بزمام قلبه وحواسه ، صامتاً ، هادئاً ،
هناك فليمارس « اليوجا » ليخلص إلى طهارة الروح ،
ويضبط جسمه فلا يتحرك
منه عنق ولا رأس ؛ ونظرته مستغرقة كلها
في طرف أنفه ، محجوباً عن كل ما حوله ،
هادئاً في روحه ، خالياً من الخوف ،
مفكراً في نذر « البراهماكاريا » الذي نذره على نفسه ،
مخلصاً ، مفكراً « في » تائهاً في تفكيره « عني » (*) .

على سلم المستحقين ، ترى « القديسين » جالسين هنا وهناك ، يحيط بهم
هنود ينظرون إليهم نظرة الإجلال ، ومسلمون ينظرون في عدم اكتراث ،
وسائحون يحدقونهم بالأبصار ؛ ويسمى هؤلاء القديسون باليوجيين ؛ وهم بمثابة

(*) راجع كتاب « بهاجادادجيتا » الذي ترجمه سير إدون آرثلد بعنوان « الأندودة
الساوية » وطبع في لندن سنة ١٩٢٥ ، الكتاب الرابع ص ٣٥ ؛ وبراهماكاريا هونذر العفة
الذي يتمهد به طالب الزهد ؛ والمقصود بكلمتي « في » و « عني » هو كرسنا .

المعبر عن الديانة الهندية والفلسفة الهندية تعبيراً ليس بعد وضوحه وغرابته وضوح أو غرابة ؛ ثم تراهم كذلك في عدد أقل ، في الغابات وعلى جنبات الطرق ، لا يتحركون ويستغرقون في تفكيرهم ، منهم الكهول ومنهم الشباب ، منهم من يلبس خرقة بالية على كتفيه ومنهم من يضع قماشاً على ردفه ، ومنهم من لا يستره إلا تراب الرماد ينثره على جسده وخلال شعره المزركش ؛ تراهم جالسين القرفصاء وقد لفوا ساقاً على ساق ، لا يتحركون ، ويركزون أبصارهم في أنوفهم أو سُرَرهم ، بعضهم يحدقون في الشمس ساعات متواليات بل أياماً متعاقبة ، فيفقدوا إبصارهم شيئاً فشيئاً ، وبعضهم يحيطون أنفسهم بالسنة حامية من اللهب في قيظ النهار ، وبعضهم يمشون حفاة على جمرات النار ، أو يصبون الجمرات على رؤوسهم ؛ وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدى خمسة وثلاثين عاماً على أسرة من حراب الحديد ، وبعضهم يدحرجون أجسامهم على الأرض آلاف الأميال حتى يصلوا مكاناً يحجون إليه ، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال في جذوع الشجر ، أو يزجون بأنفسهم في أقفاص مغلقة حتى يأتيهم الموت ، وبعضهم يدفنون أنفسهم في الأرض حتى الأعناق ويظلون على هذا النحو أعواماً طوالاً ، أو طول الحياة ، وبعضهم يُنفدون سلكاً خلال الأصداغ ، حتى يمر من الصداغين ، فيستحيل عليهم فتح الفكَّين . وبهذا يحكدون على أنفسهم بالعيش على السوائل وحدها ، وبعضهم يحتفظون بأيديهم مقبوضة حتى تنفذ أظافرهم من ظهور أكفهم ، وبعضهم يرفعون ذراعاً أو ساقاً حتى تذبل وتموت ، وكثير منهم يجلسون صامتين في وضع واحد ، وربما ظلوا في وضعهم أعواماً ، يأكلون أوراق الشجر وأنواع البندق التي يأتيهم بها الناس ؛ وهم في ذلك كله يتعمدون قتل إحساسهم ويركزون كل تفكيرهم بغية أن يزدادوا علماً ، وأغلبهم يجتنبون هذه الطرائق التي تستوقف الأنظار ، ويبحثون عن الحقيقة في سكرية ديارهم .

لقد كان لنا رجال كهؤلاء في عصورنا الوسطى ، أما اليوم فإذا أردت أن تصادف أشباههم في أوروبا وأمريكا فعليك أن تبحث في زوايا البلاد وأركانها ؛ لكن الهند عرفت هؤلاء الناس مدى ألفين وخمسمائة عام - ويجوز أن يرجع عهدهم إلى ما قبل التاريخ ، حين كانوا للقبائل للهمجية - فيم نظن - بمثابة الأولياء ؛ وهذه الطريقة في التأمل الزاهد التي تعرف باسم « يوجا » كانت موجودة أيام « الفيدات »^(٩٠) ؛ و« يوپانشاد » و« الماهابهاراتا » كلاهما اعترفتا بهذه الطريقة التي ازدهرت في عصر بوذا^(٩١) ؛ حتى الإسكندر قد استوقف انتباهه قدرة هؤلاء الناس على رياضة أنفسهم في تحمل الألم صامتين ، فوقف يفكر في أمرهم ، ثم دعا أحدهم أن يصحبه ليعيش معه ، لكن « اليوجي » رفض في عزم وثبات - كما رفض « ديوجينيس » - قائلاً إنه لا يريد شيئاً من الإسكندر ، « تمتنعاً بخلاء وفاضه ؛ وكذلك ضحكت جماعة الزاهدين بأسرها سخرية من الرغبة الصببائية التي جاشت في صدر ذلك المقدوني أن يفتح العالم ، على حين أن مساحة لا تتجاوز أفداماً قليلة من الأرض - كما قالوا له - تكني الإنسان كائناتاً من كان ، حياً كان أو ميتاً ، وحكيم آخر صحب الإسكندر إلى فارس ، وهو « كالانثس » (سنة ٣٢٦ ق . م) فرض هناك ، واستأذن الإسكندر في أن يموت ، قائلاً إنه يؤثر الموت على المرض ؛ وصعد على كومة من حطب مشتعل ، هادئاً ، واحترق لم يبعث صوتاً ، فأدهش اليونان الذين لم يكونوا قد رأوا قط هذا الضرب من الشجاعة التي تقذف بالنفس في الموت دون أن يكون في الأمر عنصر الاغتيال الإجرامي^(٩٢) ، ومضى بعد ذلك قرنان (حوالى ١٥٠ قبل الميلاد) وعندئذ جمع « پاتانجالى » أجزاء المذهب من أقوال وأفعال في كتابه المشهور « قواعد اليوجا » الذي لا يزال يتخذ مرجعاً في جماعات اليوجيين من بنارس إلى لوس أنجلوس^(٩٣) ؛ وقد ذكر يوان شوانج الذي زار البلاد في القرن السابع الميلادى ، أن هذا المذهب كان عندئذ كثير

الاتباع^(٩٥)، ووصفه «ماركوبولو» حوالى سنة ١٢٩٦ وصفاً حياً^(٩٥)، وبعد كل هذه القرون، لا نزال اليوم نرى المتطرفين من أتباعه، وعددهم يتراوح من مليون إلى ثلاثة ملايين فى الهند^(٩٦) يعذبون أنفسهم بغية أن يظفروا بسكينة المعرفة؛ إن «اليوجا» لتعد من أقوى الظواهر تأثيراً وأوقعها فى النفس فى تاريخ الإنسان بشتى ظواهره.

وبعد، فما هى «يوجا»؟ معنى الكلمة الحرفى هو الذبر، وليس المقصود أن يخضع الإنسان نفسه؛ أى يدمجها فى الكائن الأسمى^(٩٧)، بمقدار ما يقصدون بالكلمة إخضاع الإنسان لنير النظام النقشنى المتزهد الذى يلتزمه الطالب ليبلغ ما يريده لنفسه من طهارة الروح من كل أدران المادة وقيودها، ويحقق ما يسمو على الطبيعة من ذكاء وقوة^(٩٨)؛ إن المادة هى أس الآلام والجهل، ومن ثم كانت غاية اليوجا أن تحرر النفس من كل ظواهر الحس وكل ارتباطات الجسد بشهواته؛ فهى محاولة أن يبلغ الإنسان التنوير الأعلى والخلاص الأسمى فى حياة واحدة، بأل يكفر فى وجود واحد عن كل الخطايا التى اقترفها فى تجسيدات روحه الماضية كلها^(٩٩).

ومثل هذا التنوير لا يأتى بضربة واحدة، بل يجب على المرید أن يخطو إلى غايته خطوة خطوة؛ وليس فى الطريق مرحلة واحدة يمكن فهمها لأى إنسان إذا لم يكن قد مر على المراحل السابقة كلها، فلا سبيل إلى بلوغ اليوجا إلا بعد درس ورياضة للنفس طويلين صابرين، ومراحل اليوجا ثمان:

١ - «ياما» أو موت الشهوة، وهما هنا ترضى النفس بقيود «أشما» و «براهما كاريا» وتمتنع عن كل سعى وراء مصالحها وتحرر نفسها من كل رغباتها وجهادها الماديين، وتتمنى الخير للكائنات جميعاً^(١٠٠).

٢ - «نياما» وهى اتباع أمين لبعض القواعد المبدئية للوصول إلى اليوجا، كالنظافة والقناعة والتطهير والدراسة والتقوى.

٣ - «أسانا» ومعناها وضع معين للجسد، والغرض منه إيقاف كل

إحساس ، وأفضل «أسانا» لهذه الغاية هي أن تضع القدم اليمنى على الفخذ اليسرى ، والقدم اليسرى على الفخذ اليمنى ، وأن يتصالب الذراعان وأن تمسك بالإصبعين الكبريين في القدمين وأن تحنى الذقن على الصدر وتوجه النظر إلى طرف الأنف (١٠١) .

٤ - «برانايا ما» ومعناها تنظيم التنفس ، فهذه الرياضة قد تعين صاحبها على نسيان كل شيء ما عدا حركة التنفس ، وبهذا يفرغ عقله من شواغله استعداداً للخلاء القابل الذى يجب أن يسبق استغراق تفكيره فى تأملاته ؛ وفى الوقت نفسه قد يتعلم الإنسان بهذه الرياضة طريقة الحياة على الحد الأدنى من الهواء ، فيستطيع أن يدفن نفسه فى التراب أياماً كثيرة دون أن يختنق .

٥ - «براتياكارا» ومعناها التجريد ، وهما هنا يسيطر العقل على جميع الحواس ويباعد بين نفسه وبين كل المحسّسات .

٦ - «ذارانا» أو التركيز ، وهو أن يملأ العقل والحواس بفكرة واحدة أو موضوع واحد بحيث يصرف النظر عن كل ما عداه (*) فتركز الانتباه فى موضوع واحد كائناً ما كان مدة كافية من شأنه أن يحور النفس من كل إحساس ، وكل تفكير فى موضوع وكل شهوة أنانية ، وما دام العقل قد تجرد عن الأشياء فقد يصبح حراً بحيث يحس الجوهر الروحى للوجود على حقيقته (**) .

(*) راجع هـ ب : إذا أحسست بشيء واحد دائماً ، كان ذلك بمثابة عدم إحساسك بشيء .
 (**) يقارن «إلاسميت» بهذه الفقرة - لكنى يوضح هذه المرحلة - فقرة من شوبهور ، كانت لاسك من وحى دراسته للمفلسفة الهندية وهى : «إذا ما حدث لنا بسبب مفاجئ أو انحراف داخل ، أن ارتفعنا عن تيار الإرادة الذى لا ينتهى ، فإن الانتباه لا يمود منصّباً على دوافع الإرادة ، بل يفهم الأشياء مستقلة عن علاقتها بالإرادة ، وبهذا يلاحظها بغير النظرة الداتية ، أى يلاحظها من حيث هى فى موضوعيتها الخالصة ، ويصرف الانتباه نفسه صرّواً تاماً للنظر إليها باعتبارها أفكاراً ، لا باعتبارها دوافع لإرادته ، عندئذ ترى السكينة التى طالما نشدناها ، وهى ما انفكت تملت منا حين كنا نتابع طريق الإنباع الشهوات ، ترى هذه السكينة قد هبطت إلينا من تلقاء نفسها ، فنحسن بذلك حالاً» (١٠٢) .

٧ - « ذيانا » أو التأمل ، وهو حالة تكاد تكون تنويعاً مغناطيسياً تنتج عن « ذارانا » ، ويقول « پاتانجالى » إنها يمكن استحداثها من الدأب على تكرار المقطع المقدس « أوم » ؛ وأخيراً يصل الزاهد إلى المرحلة التالية التى تعد خاتمة المطاف فى سبيل اليوجا .

٨ - « سامادى » أو تأمل الغيبوبة ؛ فهنا يحى من الذهن كل تفكير ، فإذا ما فرغ العقل من مكنونه ، فقد الشعور بنفسه على أنه كائن مستقل بذاته (١٠٣) وينغمس فى مجموعة الوجود ، ويجمع كل الأشياء فى كائن واحد ، وهو تصورٌ إلهى مبارك ؛ ويستحيل وصف هذه الحالة بكلمات لمن لم يمارسها ، وليس فى وسع الذكاء الإنسانى أو التدليل المنطقى أن يجد لها صيغة تعبر عنها « فلا سبيل إل معرفة اليوجا إلا عن طريق اليوجا » (١٠٤) .

ومع ذلك فليس ما ينشده « اليوجى » هو الله أو الاتحاد بالله ؛ ففى فلسفة اليوجا ليس الله (واسمه إشقارا) هو خالق الكون أو حافظه ؛ وليس هو من يثيب الناس أو يعاقبهم ؛ بل هو لا يزيد على كونه فكرة من أفكار كثيرة مما يجوز لنفس أن تركز فيها تأملها وتتخذها وسيلة لمعرفة الحقيقة ، الغاية المنشودة فى صراحة هى فصل العقل عن الجسد ، هى إزاحة كل العوائق المادية عن الروح ، حتى يتسنى لها - فى مذهب اليوجا - أن تكسب إدراكاً وقدرة خارقتين للطبيعة (١٠٥) لأنه إذا نفضت عن الروح كل آثار خضوعها للجسد واشتباكها فيه ، فإنها لا تتحد مع براهما وكفى ، بل تصبح براهما نفسه ؛ إذ أن براهما ليس إلا ذلك الأساس الروحى الخىء ، ذلك الروح اللامادى الذى لا يتفرد بنفس ، والذى يبقى هجداً أن تطرد بالرياضة كل أعلاق الحواس ؛ فإلى الحد الذى تستطيع عنده الروح أن تحرر نفسها من بيتها وسجنها الماديين ، إلى هذا الحد تستطيع أن تكون براهما بحيث تمارس ذكاء برهيميا وقوة برهمية ؛ وهنا يظهر الأساس السحرى للدين من جديد ، حتى ليكاد يتهدد الدين نفسه بالخطر - وهو عبادة القوى التى هى أسمى من الإنسان .

كانت « اليوجا » في أيام « اليوباناشاد » صوفية خالصة - أعنى محاولة تحقيق اتحاد الروح بالذات وتروى الأساطير الهندية أنه في سالف الأيام قد أتيح « لحكماء » سبعة (واسمهم ارشاء) أن يظفروا بالتوبة والتأمل بمعرفة تامة بكافة الأشياء (١٠٦) : ثم اختلطت « اليوجا » بالسحر حتى أفسدها في العهود المتأخرة من تاريخ الهند ؛ وأخذت تشغل نفسها بالتفكير في المعجزات أكثر مما تفكر في سكرية المعرفة ؛ ويعتقد « اليوحى » أنه بوساطة « اليوجا » يستطيع أن يخدر أى جزء من أجزاء جسمه بتركيز فكره فيه ، وبذلك يجعله تحت سلطانه (١٠٧) فيمكنه إن أراد أن يخفى عن الأبصار ، أو أن يحول بين جسده وبين الحركة مهما كان الدافع إليها ، أو أن يمر في أية لحظة شاء من أى جزء شاء من أجزاء الأرض جميعاً ، أو أن يحيا من العمر ما شاء أن يحيا ، أو أن يعرف الماضى والمستقبل كما يعرف أبعد النجوم (١٠٨) .

ولزاماً على المتشكك أن يعترف بأنه ليس في هذه الأشياء كلها ما هو مستحيل ؛ ففي وسع المجانين أن يبتكروا من الفروض ما يستحيل على الفلاسفة أن يدحضوه ، وكثيراً ما يشترك الفلاسفة وإياهم في مثل هذا الابتكار للفروض الغريبة ؛ فشدة النشوة والتخليط الذهني يمكن إحداثهما بالصوم وتعذيب النفس ؛ والتركيز يمكن أن يميت شعور الإنسان بالألم في موضع معين ، أو بصفة عامة ، وائس في وسعنا أن نجزم بألوان الطاقة الكامنة والقدرات المدخنة في العقل المجهول ؛ ومع ذلك فكثير من « اليوجيين » لا يزيدون على كونهم سائلين الناس مالا ، يتحملون هاتيك الكفتارات الأليمة طمعاً في الذهب ، الذى يُتَّهَم العربيون وحدهم بالطمع فيه ، أو هم يتحملونها سعياً وراء ما يسعى إليه الإنسان مدفوعاً بطبيعته الفطرية ، من لفت الأنظار واستثارة الإعجاب (*) ؛ إن الزهد هو ما يقابل الانغماس في شهوات الحس ، أو هو

(*) يصفهم « ديوا » بما له من درود في الحس ، بقوله إنهم « جماعه من المشردين (١٠٩) وكلمة « فقير » التى تطلق أحياناً على أصحاب اليوجا « كلمة عربية معناها في الأصل « فقر من المال » وهى لا تنطبق انطباقاً صحيحاً إلا على أعضاء الجمعيات الإسلامية الدينية الذين يملكون أنفسهم للزهد في حطام الدنيا .

على أحسن تقدير محاولة التحكم في زمام تلك الشهوات ؛ لكن هذه المحاولة نفسها تدنو من شهوة أخرى هي رغبة إيقاع الأذى ، مما يجعل الزاهد يكاد ينتشى من الغبطة كلما أنزل بنفسه الألم ؛ ولقد كان البراهمة من الحكمة بحيث حرموا على أنفسهم مثل هذه الرياضيات ، ووعظوا أتباعهم بأن يندشوا القداسة في أداء الواجبات المألوفة في شئون الحياة ، أداء يرضى ضمائرهم^(١١٠).

٥ — بيرفا — ميانسا

انتقلنا من « اليوجا » إلى « بيرفا — ميانسا » هو انتقال من أشهر المذاهب الستة للفلسفة البرهمية إلى أقلها شهرة وأهمية ؛ وكما أن « اليوجا » أدخل في السحر والتصوف منها في الفلسفة ، فكذلك هذا المذهب أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة ، بل هو بمثابة رد الفعل من جانب المتمسكين بأصول الدين ليناهضوا به مذاهب الزندقة التي قال بها الفلاسفة ؛ فصاحب هذا المذهب ، وهو « جيمينى » يحتج على « كاپيلا » و « كانادا » في إنكارهما لحجة القيدان ، مع اعترافهما بهذه الكتب المقدسة ، ويقول « جيمينى » إن العقل الإنسانى أضعف من أن يحل مشكلات الميتافيزيقا واللاهوت ، فالعقل مستهتر يقدم نفسه لخدمة الأهواء كائنة ما كانت ، فهو لا يعطينا « علما » و « حقيقة » بل يكتفى بصبغ ميولنا الحسية وزهونا بصبغة المنطق ؛ إن الطريق إلى الحكمة والسلام لا يمتد في المنطق والتواءاته الفارغة ، بل تراه في التسليم المتواضع بما جاء عن طريق الوحي ونقله الخلف عن السلف ، وفي الأداء المتواضع للشعائر كما فصلتها الكتب المقدسة ، وهذه وجهة من النظر لا تعدم وجهاً للدفاع .

٦ - مذهب الأقيدانتا

أصله - شانكارا - المنطق - نظرية المعرفة - « مايا » - علم النفس -
اللاعنوت - الله - الأخلاق - مشكلات المذهب - موت شانكارا

كلمة « فيدانتا » معناها في الأصل ختام الفيدات - أعنى اليوپانشاد ؛
أما اليوم فيطلقها الهنود على المذهب الفلسفى الذى حاول أن يدعم بالمنطق
بناء الفكرة الأساسية التى وردت فى كتب اليوپانشاد - تلك الفكرة التى تسود
نغمتها جوانب الفكر الهندى بأسره - وهى أن الله (براهما) والروح (أتمان)
شئ واحد ، وأقدم صورة وصلتنا لهذه الفلسفة التى هى أوسع الفلسفات
الهندية شيوعاً ، هى كتاب « براهما - سوترا » لصاحبه « بدارايانا » (حوالى
٢١٠ ق . م) وقوام الكتاب خمسمائة وخمسة وخمسون حكمة ، تعلن أولها الغاية
من الكتاب كله ، وهى : « لفرع الآن إلى الرعبة فى معرفة براهما » ؛
وكادت تمضى بعد ذلك ألف عام ، حين كتب « جودايدا » تعليقاً على هذه
« السوترات » (أى الحكم) ثم علم « جوفندا » أسرار المذهب ، وهذا بدوره
لقنهما لشانكارا ، الذى ألف أشهر ما كتب عن الفيدانتا من شروح ، وكان
بما ألف أعظم الفلاسفة الهنود جميعاً .

استطاع « شانكارا » فى حياته القصيرة البالغة اثنين وثلاثين عاماً ، أن
يحقق الاتحاد بين شخصيتى الحكيم والقديس ، بين صفتى الحكمة والرحمة ،
وهو اتحاد يتصف به أسمى ما أنجبته الهند من صنوف الإنسان ، ولد بين
جماعة نشيطة فى البحث العقلى من براهمة ملبار ، وهم المعروفون باسم البراهمة
فلنبردين ، وزهد فى ترف الدنيا ، وانخرط فى سلك « السامياسيين » وهو
لم يزل يافعاً ، يعبد الآلهة الهندية على اختلافها دون أن يزعم لنفسه القدرة على
فهمها ، على الرغم من أنه كان مغموراً فى موجة من التصوف تكشف له عن
فكرة « براهما » الواحد الذى يضم الآلهة جميعاً ، وخيل إليه أن ما ورد فى

كتب اليوپانشاد ، هو أعمق الدين وأعمق الفلسفة في آن معاً ، فهو يستطيع أن يعفو عن عامة الناس في عبادتهم لآلهة متعددة ، لكنه لا يجد ما يغفر به عن الإلحاد في « سانخيا » أو عن لا أدرية « بوذا » ، سافر إلى الشمال ليمثل الجنوب فيه فاكسب هناك شهرة في جامعة بنارس ، حدث بالجامعة أن تخلع عليه تسمى ما عندها من أسباب التكريم ، وبعثت به مصحوباً بطائفة كبيرة من الاتباع ، ليدود عن البرهمية في كل ساحات المناظرة في الهند ؛ ولعله كتب وهو في بنارس شرحه المشهور لليوپانشاد ، وألف « هاجافاد - جيتا » الذي هاجم فيه بمحماسة دينية ودقة اسكولائية طوائف الزنادقة في الهند ، وأعاد للبرهمية زعامتها الفكرية التي سلها إياها « بوذا » و « كاپيلا » .

يشيع في هذه الأبحاث الجدلية كثير من الميثافيزيقا ، وفيها أفقار يباب من فصوص معروضة ، لكننا نغفر ذلك كله لرجل استطاع وهو في سن الثلاثين أن يكون للهند « أكويناس » و « كانت » معاً ؛ فهو مثل « أكويناس » يسلم بكل ما للكتب المقدسة في بلده من حجة على أنها وحى سماوى ثم يطوف باحثاً عن أدلة من خبرته ومن منطق العقل يؤيد بها كل تعاليم تلك الكتب المنزلة ؛ لكنه مع ذلك يختلف عن « أكويناس » في أنه ينكر على العقل وحده قدرته على القيام بهذه المهمة ؛ بل هو على عكس ذلك ، يتساءل قائلاً ألم نبالغ في قوة العقل وما يقوم به ، وفي وضوحه وجدارته بالركون إليه ؟ (١١١) فقد أصاب « جيميني » حين قال إن العقل محام مستعد للبرهنة على كل ما نريد البرهنة عليه ؛ لأن العقل يستطيع أن يجد لكل حجة حجة تدحضها وتكون مساوية لها ؛ والنتيجة التي ينتهى إليها هى الشك يززع كل ما في أخلاقنا من قوة ، ويزلزل كل ما في حياتنا من قيم ؛ ويقول « شانكارا » : ليس المنطق هو الذى يعوزنا إنما تعوزنا البصيرة النافذة ؛ وهى ملكة (شبيهة بملكة الفنون) تترك بها دفعة واحدة ما هو حيوى في الأمر الذى نحن بصدده ، فتميزه مما ليس

بذى خطر ، وتفرق بها بين ما هو أبدي وما هو زمني عابر ، ونخرج بها الكل من الجزء ؛ تلك هى أول ما يلزم للفلسفة من شروط ، والشيرط الثانى هو أن نقبل إقبالا عن طوعية على الملاحظة والبحث والتفكير ؛ لا نبتغى من ذلك كله غاية وراء المعرفة لذاتها ، لا نريد من ورائه اختراعاً أو ثراء أو قوة ؛ إنه بمثابة انسحاب الروح حتى لا تتعرض لكل ما يصاحب العمل من استثارة وميل مع الهوى واستمتاع بالثمرة ؛ وثالث الشروط هو أن يكتسب الفيلسوف ضبطاً لنفسه وصبراً وهدوءاً ، ولا بد له أن يروض نفسه على الحياة المترفعة عن الإغراء الجسدى والمشاكل المادية وأخيراً يجب أن تشتغل فى أعماق نفسه رغبة فى « الموكشا » ومعناها التحرر من الجهل ، والقضاء على كل الشعور بنفسه الفردية المنفصلة عن سواها ، والاندماج السعيد فى براهما الذى هو المعرفة الكاملة والاتحاد اللانهاى^(١١٢) واختصاراً ، ليس الطالب بحاجة إلى منطق العقل بقدر ما هو بحاجة إلى تطهير الروح ورياضتها رياضة تزيد أغوارها عمقاً ؛ ولعل فى ذلك سر التربية الحقيقية فى شتى صورها .

أقام « شانكارا » أساس فلسفته عند نقطة عميقة دقيقة ، لم يستطع احد بعده أن يدركها إدراكاً واضحاً ، حتى قبض الله لها بعد ألف عام (عمانوئيل كانت « فكذب كتابه « نقد العقل الخالص » ، ذلك أنه ألقى على نفسه سؤالاً هو : كيف تمكن المعرفة ؟ إن كل علمنا فيما يبدو آت من الخواس ، فهو لا يكشف عن الواقع الخارجى كما هو فى ذاته ، بل يكشف عن طريقة تشكيلنا لذلك الواقع بحواسنا — وربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الأصلية تغييراً أساسياً — وإذن فبالحس وحده يستحيل أن نعرف « الحقيقى » معرفة تامة ؛ وكل ما قد نعرفه عنه هو العلم به وهو فى ثوب المكان والزمان والسببية ، وقد يكون ذلك الثوب نسيجاً خلقته حواسنا وعقولنا ، فصوّرتة أو طوّرتة على نحو يتيح له أن يتصيد ثباتاً من هذا الواقع السيل المفلت ، وأن يمسك بهذه الصورة الثابتة عنه ، مع أننا إن استطعنا

أن نحس بوجود ذلك الواقع الخارجى ، فيستحيل علينا أبداً أن نصف خصائصه الموضوعية كما تقع فى ذاتها ؛ ذلك لأن أسلوبنا فى الإدراك سيظل إلى الأبد متمزجاً بالشئ المدرك امتزاجاً لا سبيل إلى عزل الواحد عن الآخر .

وليس هذا بالذاتية الجوفاء التى يقول بها من يريد أن يغلق على طويته دون أن يجد سبيلاً لالتصاله بالعالم الخارجى ، والذى يظن أنه مستطيع أن يحطم العالم تحطماً إذا تركه واسترسل فى النعاس ؛ إن العالم موجود ، لكنه « مايا » وليس معنى الكلمة أنه وهم ، بل هو ظواهر ، هو مظهر اشتراك عقل الإنسان فى تكوينه ، وعجزنا عن إدراك الأشياء إلا فى صورها التى تعرض علينا وهى فى الزمان والمكان ، ثم عجزنا عن التذكر فيها إلا على أساس السببية والتغير ، إن هو إلا قصور فطرى فى طبائعنا ، هو « أفيديا » أو جهل مرتبط ارتباطاً شديداً بطريقة إدراكنا نفسها ، وعلى ذلك فهو جهل كتب على الأسد أن يساب به ؛ إن « مايا » و « أفيديا » هما الجانبان الذاتى والموضوعى للوهم الأعظم الذى يحمل العقل على الظن بأنه يعرف حقيقة العالم ؛ إننا نرى كثرة فى الأشياء وتبدلاً من التغير ، بسبب « مايا وأفيديا » أعنى بسبب ماورئنا منذ الولادة من جهل محتم . وحقيقة الأمر هى أن ثمت كائناً واحداً ، وما التغير إلا « مجرد اسم » نطلقه على تغير صورة الأشياء فى سطوحها الظاهرة ووراء « المايا » أى النقاب الذى يحجب عنا الحقيقة ، والذى قوامه تغير الأبناء ، تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الكلية الواحدة ، براها ، لا بطريق الحواس ولا بقوة العقل ، بل بالبصيرة النافذة والإدراك الفطرى المباشر من روح مبرنة على ذلك الصرب من الإدراك .

هذا القصور الطبيعى للحس والعقل ، الذى تسببه لها أعضاء الحس وصور التفكير العقلى ، يحول كذلك بيننا وبين إدراك الروح الواحد الصمد الذى يكمن وراء الأرواح والعقول الجزئية الفردية ؛ فنفسنا المنعزل بعضها عن بعض ، التى نراها بالإدراك الحسى والتفكير العقلى ، لا تقل بطلاناً من سميات الزمان والمكان ؛ إن الفروق بين الأفراد ، والتمييز بين الشخصيات

مرتبطان بالجسم والمادة ، وهما من خصائص عالم التغير الذى يشبهه فى تغيره تصاوير الكاليدوسكوب وهذه النفوس التى لا تزيد على مجرد ظواهر زائلة ، ستمضى بانقضاء الظروف المادية التى هى جزء منها ، أما الحياة الكامنة وراءها والتى نحسها فى دخائلنا حين ننسى المكان والزمان والسببية والتغير هى جوهرنا الصميم وحقيقتنا الأصيلة ، تلك هى « أتمان » التى نشترك فيها مع سائر النفوس والأشياء ، والتى لا تتجزأ ولا يخلو منها مكان ، وهى وبراهما ، أى الله ، شىء واحد بعينه (١١٣) .

ولكن ما الله ؟ إنه كما أن النفس نفسان : الذات و« أتمان » ، والعالم عالمان : عالم الظواهر وعالم الحقائق فكذلك الرب ربان : إشقارا ، أى الخالق ، وهو الذى تعبده عامة الناس لما يتبدى لهم من مكان وزمان وسببية وتغير ، وبراهما أى الكائن الخالص ، وهو الذى يعبده المتدينون المتفلسفون الذين يبحثون - ويجدون - حقيقة واحدة عامة وراء الأشياء والنفوس المستقل بعضها عن بعض ، وتلك الحقيقة الوحيدة لا تتغير وسط هذه التغيرات كلها ، ولا تتجزأ رغم هذه الانقسامات كلها . أبدية رغم تغير الأشياء فى صورها ورغم كل ما نشاهده من ولادة وموت ، فتعدد الآلهة - بل العقيدة فى وجود الله نفسها - نتيجة تنفرع عن عالم « المايا » و « الأفيديا » ؛ وهى صور تعبدية تقابل صور الإدراك الحس والتفكير ، وهى ضرورية لحياتنا الخلقية على نحو ما يكون المكان والزمان والسببية عناصر ضرورية لحياتنا الفكرية ، لكن حقيقتها ليست مطلقة ، وليس لها صدق موضوعى فى واقع الوجود (١١٤) .

وليس وجود الله معضلة فى رأى شانكارا ، لأنه يُعرّف الله بالوجود ، ويجعل الكون الحقيقى كله والله شيئاً واحداً بعينه ، أما عن وجود إله مشخص يكون خالقاً ومُحمَّصاً ، فقد يكون هناك - فى رأيه - موضع للشك ، مثل هذا الإله فى مذهب هذا الفكر الذى سبق « كانت » فى تفكيره ، لا تمكن البرهنة عليه بالعقل ، وكل ما نستطيعه إزاءه هو أن نفرض وجوده فرضاً باعتبار ضرورة عملية (١١٥) . يهب الطمأنينة لعقولنا القاصرة والتشجيع

لأننا المتهافنة ؛ قد يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أى معبد شاء ، ويركع أمام أى إله بغير تفريق ، لكنه سيجاوز هذه الصور العامة في العقيدة الدينية ، التي تُعْتَقَد للعوام ، وسيشعر بما في هذا التعدد من وهم خادع ، ملوكاً ما بين الأشياء كلها من وحدة لا تعرف التعدد(*) ، إنه سيقدر الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى — هذا الكائن الذي يعز على الوصف ، لا تحده الحدود ، ولا يحصره المكان أو الزمان « ولا يخضع للسببية » ولا يطرأ عليه التغير ؛ إنه مصدر الحقيقة كلها ومادتها(**) ، ويجوز لنا أن نصف براهما بأنه « شاعر بذاته » و« عاقل » بل و« سعيد » مادام براهما يشتمل على النفوس كلها ، ويمكن أن تنصف النفوس بأمثال هذه الصفات(١١٦) لكن إلى جانب ذلك أيضاً يمكن أن نصف براهما بسائر الصفات جميعاً ، مادام مشتملاً على خصائص الأشياء كلها ، وبراهما في جوهره محايد يرتفع عن كونه مشخصاً أو مذكراً أو مؤنثاً ، وهو يسمو على الخير والشر ، وهو فوق كل الفوارق الخلقية ، وكل أوجه الاختلاف بين الأشياء وكل الخصائص والصفات وكل الشهوات والغايات ؛ إن براهما هو السبب والمسبب معاً ، هو جوهر العالم الخفي الذي لا تحدده قيود الزمان .

وهدف الفلسفة هو أن تجد ذلك السر بحيث يندوب الواحد فيما وجد من سر ؛ ففي رأى شانكارا أن اندماج الإنسان بالله معناه أن يسمو على — أو يغوص إلى ما هو دون — انفصال النفس عن سائر النفوس ، وقصر أمدّها في الحياة ، وكل ما لها من مصالح وأغراض توافه ؛ وأن يصبح على غير شعور بالأجزاء

(*) ومن ثم كثيراً ما يطلق اسم « أدفينا » أى اللاتناحية على فلسفة الفيداننا .

(**) شانكارا والفيداننا لا يذهبان إلى وحدة الوجود بكل معنى الكلمة ؛ فالأشياء ليست براهما إذا نظرت إليها من جهة تمييزها بعضها من بعض ، وهي براهما في جوهرها وحقيقتها الأساسية التي لا تعرف انقساماً أو تفرقاً ، يقول شانكارا : « إن براهما لا يشبه العالم ، (ومع ذلك) ليس تمت شيء ما عدا براهما ؛ وكل ما يبدو أنه موجود خارج حدوده يستحيل أن يكون له وجود (خارج عنه) اللهم إلا وجوداً وهمياً ، كالسراب الذي يبدو في الصحراء ماء » (١١٥)

والأقسام والأشياء جميعاً ، وأن يكون مندمجاً في سكونية ، وفي اتحاد نرفاني خال من كل شهوة ، بذلك المحيط الكوني العظيم الذى لا تصطرع فيه الغايات ولا تتنافس النفوس ، وليس فيه أجزاء ولا تغير ولا مكان ولا زمان (*) ، ولكي يظفر الإنسان بهذه السكونية السعيدة (التى تسمى أناندا) فلا يكفي الإنسان أن ينكر العالم ، بل يجب إلى جانب ذلك أن ينكر ذاته ، لا ينبغي أن يأبه لأعماله أو أدوات للمتاع ، بل لا ينبغي أن يأبه حتى بخير أو شر ، يجب أن ينظر إلى الألم والموت نظرته إلى « مايا » ، أى حوادث تقع على سطح الجسم والمادة والزمان والتغير ؛ ولا يجوز له أن يفكر فيما يصيب شخصه من قضاء أو أن يفكر فيما له من خصائص ، فالحظة واحدة يعنى فيها بمصلحة ذاته أو يزهى فيها بنفسه ، كافية لهدم طريق الخلاص الذى يريجه (١١٩) ، إن أعمال الخير لانهي للإنسان خلاصاً ، لأن أعمال الخير إنما تكون ذات قيمة أو معنى فى عالم « المايا » وحده ، أى عالم المكان والزمان ؛ ولا يأتى بالخلاص إلا معرفة القديس ، وما الخلاص إلا فى إدراك الاتحاد بين النفس والكون ، « أتمان »

(*) راجع « بليك » فى قوله :

« سأغوص إلى حيث هلاك النفس والموت الأبدى

حتى لا يحين يوم الحساب فيجاني قائماً غير منعم

وعندئذ يسكون بي ويتاولونى إلى « نقي » من جديد « (١١٧) .

أو راجع قصيدة تنسن « الحكيم القديم » :

« لأكثر من مرة حين

جلست وحيداً ، أدير فى نفسى

كلمة هى رمز لنفسي

فكمت عني حدود « النفس » التى تقضى عليها بالفناء

وانقضت عني إلى « المجهول » كما تنوب السحابة

فى السماء ؛ ومست أطرافى ، فكانت الأطراف

غريبة عني ، لم تكن أطرافى - ومع ذلك فليس نمة من شك -

وكل ما هنالك وضوح حلى : وعن طريق فقدانى لنفسي -

كسبت حياة فسيحة الأرجاء تضارع هذه الحياة القائمة

إذا أشرقت فى جنباتها الشمس - لا تطمسها ظلال الأنماط .

التي إن هى إلا ظلال فى عالم من ظلال : (١١٨) .

و « براهما » ، أى الروح والله ، وامتصاص الجزء فى الكل (١٢٠) ، ويستحيل أن تقف دورة حلول الروح فى أجساد جديدة إلا إذا تم هذا الامتصاص ؛ لأنه عندئذ سيتبين أن الروح الجزئية والشخصية المفردة ، التى تصيبها عودة التجسد ، وهم ليس له وجود (١٢١) وأن الذى يعبد الولادة للنفس على سبيل العقاب أو الثواب هو « إشقارا » أى إله « مايا » ؛ ويقول شانكارا « إنه إذا ما عرفت وحدة أتمان وبراهما : اختفت على الفور الروح الجزئية واختفى براهما باعتباره خالقاً (أى باعتباره إشقارا) » (١٢٢) وتنتمى « إشقارا » و « كارما » — كما تنتمى الأشياء والأنفس — إلى مذهب فيدانتا المعروف ، فى صورته المخوّرة نحويراً يناسب حاجات الرجل من عامة الناس ؛ أما الجانب الخفى السرى من المذهب ، فيعتبر الروح وبراهما شيئاً واحداً ، لا يتجزأ ولا يموت ولا يتغير (١٢٣) وإنها لحكمة من شانكارا أن يمحصر الجانب الخفى من مذهبه فى الفلاسفة وحدهم لأنه — كما رأى فولتير — كما أنه لا يمكن لمجتمع أن يعيش بغير قانون إلا مجتمع من فلاسفة ، فكذلك لا يستطيع أن يعيش فوق الخير والبشر إلا مجتمع من الإنسان الأعلى ؛ ولقد توجه الناقدون بنقد ، هو أنه إذا كان الخير والشر جانبين من « مايا » أى من العالم الزائف ، إذن فلا يعود للفوارق الخلقية وجود ، وتصبح الشياطين والقديسون فى منزلة واحدة ، وهاهنا يجيب شانكارا فى ذكاء ، بأن هذه الفوارق الخلقية حقيقة داخل عالم المكان والزمان ، وهى ملزمة لهؤلاء الذين يعيشون فى هذه الدنيا ، وليس فيها إلزام على الروح التى دجبت نفسها ببراهما ، فمثل هذه الروح لا تقترف الإثم ، لأن الإثم يتضمن الشهوة وتحقيقها بالعمل ، والروح التى تحررت — بحكم تعريفها — لا تتحرك فى دنيا الشهوات والعمل ، (الذى يحقق لها شهواتها) ، إن من يُسنزل الأذى بغيره عامداً ، يعيش فى مستوى « مايا » ، وينحصر لما فيها من فوارق ومن أخلاق وقوانين ، فلا حرج إلا الفيلسوف ، ولا حرية إلا الحكمة (*)

(*) لسنا ندرى كم يكون إلحاح بارميدس فى أن « الكثرة » زائفة وأنه لا وجود إلا-

لقد كانت هذه الفلسفة أدق وأعمق مما ينتظر من صبي في العقد الثالث من عمره ، ولم يكف شأنكارا أن يفصل أجزاءها فيما كتب ، وأن يوفق في الدفاع عنها في نقاشه مع الناس ، لكنه كذلك عبّر عن أجزاء منها في شعر هو من أرهف الشعر الهندي الديني إحساساً ، ولما أن فرغ شأنكارا من رد كل اعتراض وجهه إليه ، انتبذ صومعة في الهملايا ، وتقول الرواية الهندية إنه مات في سن الثانية والثلاثين (١٢٤) ، ونشأت عشر جماعات دينية تحمل اسمه ، واعتنق فلسفته كثير من الأتباع ، ثم ارتقوا بها ، وقد كتب أحد هؤلاء الأتباع - وبعضهم يقول : إن شأنكارا نفسه هو الذي كتب - عرضاً شعبياً للفيدانثا ، وأسماه « موهامود جارا » ومعناها « مطرقة الحماقة » - عرض أسس المذهب عرضاً موجزاً في وضوح وقوة :

« أيها الأحق ، امح من نفسك هذا الظمأ للمال ، واقتلع من قلبك كل الشهوات . واقنع نفسك بما تكسبه بما لك من « كارما » . . . لا يأخذك زهو بمال أو أصدقاء أو شباب ، إن الزمن يقضى عليها جميعاً في لحظة واحدة ، فإذا ما أسرعت وتركت كل هذا - وإنه ملئ بالأوهام - فادخل حيث براهما . . . إن الحياة رجراجة مثل قطرة الماء على ورقة اللوتس . . . إن الزمن لاه والحياة زائلة - ومع ذلك فأنفاس الأمل لا تنقطع ، إن الجسد قد أصابه التجعّد والشعر قد شاب ، والفم قد خلا من أسنانه ، والعصا ترتعش في قبضة اليد ، ومع ذلك فالإنسان لا يني متشبهاً بمواضع الرجاء . . . احتفظ باتزانك دائماً . . . إن فشنو وحده يسكن فيك وفي وفي الآخرين ؛ ومن العبث أن تغضب أو تثور انظر إلى نفس جزئية في النفس الكلية الشاملة ، ولا تعد تفكر فيما بيننا من فوارق (١٢٥) ،

= « للواحد » مدينا لليويانشاد ، أو كم يكون رأيك ، ذاك ذا فضل على مذهب شأنكارا ؛ كما أننا لا نستطيع أن نؤكد وجود علاقة سببية أو إيجابية بين شأنكارا وبين فلسفة عماويل كانت التي تشبهها شها يثير العجب .

الفصل الثالث

نتائج الفلسفة الهندية

الانهار - ملخص - نقد - أثرها

جاءت الفتوح الإسلامية فختمت على عصر الفلسفة الهندية ؛ وأدت هجمات المسلمين - ثم هجمات المسيحيين فيما بعد - على الديانة القومية إلى انكماش هذه العقيدة القومية على نفسها دفاعاً عن نفسها ، فوحدت أجزاءها وحرمت كل جدل في الدين ، وألجمت حركة الزندقة مع أنها مصدر التجديد ، بحيث لم يبق إلا أطراد راسد في التفكير ، ولما جاء القرن الثاني عشر ، وجد مذهب « الثيدانتا » - الذي حاول على يدى شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة - من يفسره من القديسين ، مثل « رامانوجا (حوالى ١٠٥٠) - تفسيراً لا يجعل فرقاً بينه وبين العبادة الأصلية القديمة لشنو ، وراما ، وكرشنا ؛ ولما حرم على الفلسفة أن تفكر فكراً جديداً ، لم يكتفها أن تنحدر إلى اسكولائية ، بل باتت عقيم ، وجعلت تتلقى العقائد من الكهنوت ، وراحت تتعب نفسها في البرهنة عليها ، بحيث تبين ما بينها من مميزات للواحدة عن الأخرى دون أن تدل تلك المميزات على فروق حقيقية ، مصطنعة في ذلك منطقاً بغير عقل (٣٦) .

ومع ذلك فالبراهمة قد استطاعوا في عزلتهم التي أووا إليها وتحت درع واقية اتخذوها من إلغاز عبارتهم إلغازاً لا يفهمه أحد سواهم ، استطاعوا أن يصنوا المذاهب القديمة من العبث ، بأن صبوها في « سوترات » (أى حِكَم أو عبارات موجزة) غامضة ، وتعليقات ملغزة ، وبهذا نقلوا نتائج الفلسفة الهندية عبر الأجيال والقرون ؛ وقد كانت كل هاتيك المذاهب ، برهمية كانت أو غير برهمية ، تعتبر ملكات العقل ضعيفة لا حول لها ، أو خادعة إزاء

حقيقة الكون التي يراها الإنسان أو يحسها رؤية وإحساساً مباشريْن (*) .

وكل اتجاهاتنا العقلية التي ظهرت في القرن الثامن عشر ، إن هي في رأى الميْتافيزيقي الهندي إلا محاولة سطحية عابثة لإخضاع الكون الذي يستحيل حساب دقائقه ، لتصورات سيّدة رقيقة ممن يرتدن « الصالونات الأدبية » ؛ « في ظلام دامس يمضى أولئك الذين يعبدون الجهل ، وفي ظلام أشدّ دماسة يتخبط أولئك الذين يطعنون نفساً بما لهم من علم » (١٢٩) ؛ إن الفلسفة الهندية قبدأ حيث تنتهى الفلسفة الأوروبية — وهو البحث في طبيعة المعرفة وفي حدود العقل ؛ فهى لا تبدأ بمثل فيزيقا « طاليس » و « ديمقريطس » ولكن بمثل نظرية المعرفة عند « لُكْ » و « كائْت » والعقل عندها هو ذلك الذى ندرسه إدراكاً مباشراً ، ولذا فهى تأبى أن تحلله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر ، أى عرفناه بالعقل ؛ وهى تسلمّ بالعالم الخارجى ، لكنها لا تؤمن بأن حواسنا فى مندورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة ؛ إن العلوم كلها جهل « رسمى » وهو ينتمى إلى دنيا الظواهر « مايا » فهى تصوغ فى ألفاظ وعبارات لا تنفك متغيرة الجناّب العقلى من عالم ليس العقل فيه إلا جزءاً يسيراً — إن العقل فى هذا العالم تيار واحد متنقل فى بحر ليس له حدود ؛ بل إن الشخص نفسه الذى يقوم بالتدليل العقلى لا يزيد على ظاهرة « مايا » أى أنه وهم من الأوهام ؛ فإذا عسى أن يكون سوى التقاء مؤقت لطائفة من حوادث ، أو سوى عُمدة عابرة فى مسارات المادة والعقل خلال المكان والزمان ؟ — وماذا عسى أن تكون أفعاله وأفكاره سوى نتيجة لطائفة من القوى التى سبقت بوجودها وجوده بعهد بعيد ؟ ليس ثمة من حقيقة إلا براهما ، ذلك المحيط الكونى الفسيح الذى

(*) « ليس هنالك قديس هندي واحد نظر إلى المعرفة المكسوبة بالعقل أو بالحواس بنظر احتقار » (١٢٧) « إن حكماء الهنود لم يقموا أبداً فى الخطأ الذى يمثّلنا أصدق تمثيل ، وهو أن نأخذ أى شيء مما يركبه العقل أخذاً جاداً بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة ، فهذه التركيبات العقلية لا تزيد جوهرها على أى تركيب آخر مما تعرضه علينا « مايا » (أى عالم الظواهر) » (١٢٨) .

لا تكون صورة أى شىء إلا بمثابة موجة عابرة فيه ، أو إن شئت فقل لا تكون صورة الشىء إلا نقطة زبد على موجة من موجاته ؛ فليست الفضيلة هى ما فى أعمال الخير من بطولة صامنة ، كلا ولا هى نشوة من التقوى ينشئها من يوصف بها ؛ بل هى مجرد الاعتراف بوحدة النفس مع كل نفس أخرى فى حقيقة واحدة هى براهما ؛ والحياة الخلقية إن هى إلا ضرب من الحياة يكون أساسه الشعور بما بين الأشياء كلها من اتحاد (*) ، « إن من يدرك كل الكائنات فى نفسه ، ويدرك نفسه فى كل الكائنات ، لن يصيبه شىء من القلق بعدئذ ، إذ كيف يمكن أن يصاحبه بعد ذلك وهم أو أسى ؟ » (١٣٠) .

إن ما حال دون أن توسع هذه الفلسفة نطاقها بحيث تؤثر فى المذنيات الأخرى ، هو بعض الخصائص المميزة لها ، التى لا يرى فيها الهنودى من وجهة نظره شيئاً يعاب ، فمنهجها ، واصطلاحاتها الاسكولائية ، ومزاعمها القيدية تحول بينها وبين أن تجد إقبالا فى أُمم لها مزاعم أخرى ، أو تثقف بثقافات أكثر اتصالاً بهذا العالم الذى تعيش فيه ؛ فذهنها الخاص « بالمايا » - أى الظواهر - لا يبعث إلا قليلا على الحياة الخلقية وفعل الفضيلة ، وتشاؤمها هو بمثابة الاعتراف منها بأنها لم تفسر الشر ، على الرغم من نظرية « الكارما » التى تحتوى عليها ؛ وقد كان بعض تأثير هذه المذاهب الفلسفية ، أن تزيد فى حمل الناس على السكينة الهامدة فى وجه الشرود التى كان يمكن عقلا أن تصحح ، أو إزاء عمل كان كأنما يصبح منادياً لعله يجد من يؤديه ؛ ومع ذلك فى هذه التأملات عمق ، إذا ما قارنته بالفلسفات التى تحض على النشاط ، والتى نشأت فى مناطق أبعد على الفاعلية ، أقول إن فى هذه الفلسفات عمقا يصبغ الفلسفات الأخرى الباعثة على النشاط بلون التفاهة ؛ فيجوز أن تكون

(*) راجع سبينوزا : « إن أعظم الخير هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة » (١٣١) « فالحب » هـ ، ما يلخص الفلسفة الهندية .

مذاهبنا الغربية التي وثقت وثوقاً شديداً بأن « المعرفة قوة » بمثابة أصوات شباب مضى ، كان فيه شهوة تُصَحِّمُ له قدرة الإنسان ومستطاعه ؛ حتى إذا ما أنهكت قوانا في كفاحنا اليومي ضد الطبيعة التي لا تعبأ بنا ، والزمن الذي يناصرنا العداء ، ازددنا عندئذ رحابة صدر حين ننظر إلى الفلاسفات الشرقية التي توصي بالاستسلام والسلام ؛ ومن ثم كان أثر الفكر الهندي على الثقافات الأخرى أشد ما يكون ، في الجهود التي تتعرض فيها تلك الثقافات لعوامل الضعف أو الانهيار ؛ فلما كانت اليونان تحرز نصراً بعد نصر ، لم تصرف إلا قليلاً من سمعها لما يقوله فيثاغورس أو بارمنيدس ، ثم لما أخذت اليونان في التدهور ، ذهب أفلاطون وذهب معه الكهنة الأورفيون مذهب تناسخ الأرواح ، وطفق زينون الشرقي يبشر بما أوشك أن يكون استسلاماً للقضاء والقدر ، وتسليماً للدهر وصروفه ، ولما كانت اليونان تحتضر ، ارتاد أنصار الأفلاطونية الجديدة والخنوسطيون (الذين يأخذون بإمكان معرفة الله) حياض الهند يعبون من أعماقها ؛ والظاهر أن ما أصاب أوروبا من فقر بسقوط روما وفتوح المسلمين للطرق الموصلة بين أوروبا والهند ، قد كان حجرة عثرة مدى ألف عام ، يعرقل تبادل الأفكار بين الشرق والغرب تبادلاً مباشراً ؛ لكن لم يكد البريطانيون يثبتون أقدامهم في الهند حتى جعلت كتب اليوبانشاد تحرك الفكر الغربي لإعادة نشرها ، أو بترجمتها ، فتصور فخته مذهباً مثالياً على شبه شديد بمثالية شانكارا (١٣٢) وأوشك شوبنهاور أن يدخل في فلسفته مذاهب البوذية واليوبانشاد والقيدانتا ، لإدخالها جزءاً من فلسفته لا يتجزأ ، وكانت اليوبانشاد في رأى شلنج وهو في شيخوخته أنضج ما وصل إليه الإنسان من حكمة ، أما نيتشه فقد خالط بسمارك واليونان أمداً أطول من أن يتيح له الفرصة للعناية بثقافة الهند ، ومع ذلك فقد اعتنق آخر الأمر فكرة أثرها على كل فكرة سواها ، وهي فكرة ظلت متشبثة بعقائه لا تبرحه ، ألا وهي فكرة دورة الحياة دورة أبدية تظل فيها تعيد ما مضى من مراحل — وما تلك

الفكرة إلا صورة من مذهب عودة الروح إلى التقمص في أجساد كثيرة .

إن أوروبا في عصرنا هذا تزداد أخذاً من فلسفة الشرق (*) كما يزداد الشرق أخذاً من علوم الغرب ؛ ويجوز أن تنشب حرب عالمية أخرى فتفتح أبواب أوروبا (كما انفتحت اليونان عند تحطم إمبراطورية الإسكندرية ، وكما انفتحت روما عند سقوط الجمهورية الرومانية) بحيث تندفق فيها فلسفات الشرق وعقائده ؛ فتثور الشرق على الغرب ثورة متزايدة ، وفقدان الأسواق الآسيوية التي كان من شأنها أن تقيم صناعة الغرب وازدهاره ، وضعف أوروبا لما يصيبها من فقر وانقسام وثورة ، كل ذلك قد يجعل من هذه القارة المنقسمة على بعضها غنيمة سهلة للديانة الجديدة تجعل الناس يصدقون رجاءهم في السماء ، ويفقدون الأمل في الأرض ، ويجوز جداً أن يكون الهوى وحده هو الذي يجعل مثل هذا المصير مستحيلاً في رأى الناس في أمريكا ، لأن السكينة والاستسلام ، لا تتلاءم مع الجو الكهربائي الذي نعيش فيه ، أو مع الحيوية التي تنشأ عن مصادر الثروة الغزيرة والأرض الفسيحة الأرجاء ؛ ولا شك في أن مناخنا سيكون لنا في نهاية الأمر درعاً واقية .

(*) راجع برجسون ، وكسلرناج ، والتطبيب بالمعقيدة ، والفلسفة الدينية .

الباب العشرون

أدب الهند

الفصل الأول

لغات الهند

السنسكريتية - اللهجات القروية - النحوي

كما أن الفلسفة وكثيراً من الأدب في أوروبا الوسيطة كانا يكتبان بلغة ميتة لا يفهمها الشعب ، فكذلك كانت الفلسفة والأدب للكلاسيكي في الهند يكتبان بسنسكريتية كانت قد أهملت بين الناس كأداة للتفاهم منذ زمن طويل ، لكنها عاشت لتكون لغة للعلماء الذين لا تربطهم لغة مشتركة أخرى ، كأنها في ذلك لغة « الإيسبرانتو » (التي يحاولون صنعها لتكون أداة تفاهم بين الشعوب المختلفة الآن) .

ولما كانت هذه اللغة الأدبية بعيدة عن الاتصال بحياة الأمة ، فقد أصبحت نموذجاً يحتذى من أراد أن يكون اسكولائيّ التفكير أو مهذب اللسان ؛ وكانت الكلمات الجديدة تصاغ - لا بخلق تلقائي يصدر من عامة الناس - بل تبعاً لحاجات المدارس في بحوثها الفنية ؛ حتى انتهى الأمر بالسنسكريتية التي كتبت بها الفلسفة إلى فقدانها للبساطة القوية التي نلحسها في الترانيم الفيديّة ، وأصبحت أفعواناً صناعياً تزحف كلماتها على الصفحات زحفاً كأنها شرائط المدود (*) .

(*) خذ هذه الأمثلة لكلمات سنسكريتية رقت من عدة أجزاء :

(citerapratisamkvamayastadakavapattau)

(upadanaviavamatatakakaruapatih) (١)

ولكن عامة الناس في الوقت نفسه كانوا - في شمال الهند حول القرن الخامس قبل الميلاد - قد حوروا السنسكريتية إلى پراكريتية ، وما أشبه ذلك بإيطاليا حين غيرت اللاتينية إلى الإيطالية ؛ فأصبحت اللغة البراكريتية حيناً من الدهر لغة البوذية والجائنية . ولبيت كذلك حتى تطورت بدورها إلى الهاليتة - وهي اللغة التي كتب بها أقدم ما هبط إلينا من الأدب البوذي^(٢) ؛ فلما أن كان ختام القرن العاشر من تاريخنا المسيحي ، كان قد تولّد عن هذه اللغات التي شهدتها « الهند الوسيطة » لهجات مختلفة كان أهمها اللغة « الهندية » ثم ولدت هذه بدورها في القرن الثاني عشر اللغة الهندستانية التي باتت لغة النصف الشمالي من الهند ، وأخيراً جاء الغزاة المسلمون وملأوا الهندستانية بألفاظ فارسية فكونوا بذلك لهجة جديدة هي اللهجة الأردية ؛ وهذه كلها لغات « هندية جرمانية » انحصرت في الهندستان ؛ أما الدكن فقد احتفظت بلغاتها الدرافيدية القديمة وهي : لغات « تامل » و « تلوجو » « كاناريس » و « ملابالام » وأصبحت لغة « تامل » من بينها هي الأداة الأدبية الرئيسة في الجنوب ؛ ولما كان القرن التاسع عشر حلت الهاليتة محل السنسكريتية لغة أدبية في البنغال وكان الكاتب القصصي (« شاترجي ») لهذه اللغة بمثابة « بوكاتشو » للإيطالية الحديثة) كما كان لها الشاعر طاغور بمثابة « بترارك » ؛ وإنك لترى مائة لغة في الهند . حتى في يومنا هذا ، على أن أدب الحركة الاستقلالية يستخدم لغة الفاتحين أداة للتعبير .

ولقد أخذت الهند منذ تاريخ عريق في القدام تتعقّب جذور الألفاظ وتاريخها وعلاقاتها وتركيبها ولم يظللها القرن الرابع قبل الميلاد حتى كانت قد اصطنعت لنفسها^(*) علم النحو ، وأنجبت من يجوز أن يكون أعظم النحاة جميعاً ممن نعرف وهو بانيني ؛ وكانت دراسات بانيني ، وباتايخالي (حوالي ١٥٠ م) وبهار تريهاري (حوالي ٦٥٠ م) هي الأسس التي قام عليها علم اللغات ؛

(*) ولقد حدث للبابليين مثل هذا ، راجع الجزء الخاص ببابل من هذه السلسلة .

كما أن هذا العلم الشائق الذى يبحث فى ولادة الألفاظ اللغوية ، مدين بكل حياته تقريباً فى العصور الحديثة لإعادة كشف الغطاء عن السانسكريتية .

ولم تكن الكتابة - كما رأينا - شائعة فى الهند القديمة ، فحوالى القرن الخامس قبل الميلاد ، اقتبست الكتابة الحاروشية من أصول سامية ، وبدأنا نسمع عن كاتبين فى أدب الملاحم والأدب البوذى^(٣) ؛ وكانت أوراق النخيل ولحاء الشجر يستخدمان أداة للكتابة ، كما كان القلم شبيهاً بمسحار من حديد ؛ وكانوا يدبغون لحاء الشجر دبغاً يجعله أصلب ديباجة ، ثم يخفرون عليه الأحرف بالقلم ، ويلطخون اللحاء بالخبر ، فيبقى فى فجوات الحروف المحفورة ثم تمحى بقيته^(٤) . ولما جاء المسلمون أدخلوا معهم الورق (حوالى ١٠٠٠ ميلادية) لكن الورق لم يحل محل اللحاء تماماً إلا فى القرن السابع عشر ، وكانوا يُستفدون خيطاً سميكاً فى صفحات اللحاء لتربطها معاً على الترتيب المطلوب ، على أن تجمع الكتب المكونة من أمثال هذه الصفحات فى مكتبات أطلق الهنود عليها اسم « خزائن إلهة الكلام » ، وقد بقيت لنا مجموعات ضخمة من هذا الأدب الخشبي على الرغم مما تعاورها من تدميرات الزمن والحروب^(٥) .

(*) ليس هناك أثر للطباعة قبل القرن التاسع عشر - وقد يكون ذلك راجعاً - كما هى الحال أيقناً فى الصين وقد يرجع ذلك إلى أن تكاليف الحروف المفككة بحيث تلائم أنواع الكتابة الأهلية أكثر نفقة مما يحتمل أو قد يكون ذلك راجعاً إلى أنهم نظروا إلى الطباعة على أنها سبيل مبتذل يخاف من الخط « وكان الإنجليز هم الذين جاءوا إلى الهنود بالصحف والكتب المطبوعة » لكن الهنود أدخلوا تحسينات على ما تعلموه من الإنجليز فى هذا الصدد ، واليوم ترى فى الهند ١٥ ١٧٧ جريدة و ٣٦٢٧ مجلة ، وأكثر من ١٧٠٠٠ كتاب جديد تنشر فى المتوسط كل عام^(٥) .

الفصل الثاني

التعليم

المدارس - الطرق - الجامعات - التعليم الإسلامي - إمبراطور يتحكم في التعليم

لثبت الكتابة ضئيلة القدر جداً في التعليم الهندي حتى القرن التاسع عشر ؛ ويجوز أن يكون مرجع ذلك إلى أن الكهنة لم يكن في صالحهم أن يجعلوا النصوص المقدسة أو الإسكولائية سرّاً مكشوفاً للجميع^(٦) ؛ أما التعليم فقد كان له نظام قائم تراه في تاريخهم مهما أوغلت في ماضيه^(٧) ، وكان يتولاه رجال الدين ويفسحون مجاله في أول الأمر لأبناء البراهمة وحدهم ، ثم أخذوا على مرّ الزمن يوسّعون من نطاقه بحيث يشمل طبقة بعد طبقة ، حتى نراه اليوم لا يستثنى من الناس أحداً فيما عدا طبقة المنبوذين ، ولكل قرية هندية معلمها يُنفق عليه من الرصيد العام ، وكان في البنغال وحدها - قبل مجيء البريطانيين - حوالي ثمانين ألفاً من المدارس الأهلية - مدرسة لكل أربعائة نفس من السكان^(٨) . وربما كانت نسبة التعليم في ظل « أشوكا » أعلى منها اليوم في الهند^(٩) .

كان الأطفال يذهبون إلى مدرسة القرية من سبتمبر إلى فبراير ، ويدخلونها في سن الخامسة ليتمشّوها في سن الثامنة^(١٠) وكان التعليم ذا صبغة دينية غالبية ، كائناً ما كان موضوع الدراسة ، وكانت الطريقة المألوفة هي الحفظ عن ظهر قلب ، ولم يكن لأحد مقرّ من حفظ نصوص الفيدات ؛ ويشتمل منهج التعليم على القراءة والكتابة والحساب ، لكنّها لم تكن الهدف الأساسي للتعليم ، وكان الخلق أجدر عندهم بالاعتبار من الذكاء ، والنظام هو جوهر التعليم في المدارس ، نعم لأننا لا نسمع في تاريخهم شيئاً عن ضرب التلاميذ أو ما شابه ذلك من صارم الوسائل التأديبية ، لكننا نجد أكثر اهتمامهم منصباً قبل كل

شئ على تكوين عادات السلوك في الحياة بحيث تكون سليمة من المآخذ والشوائب^(١١) ، وفي سن الثامنة ينتقل التلميذ إلى « شيخ » يتولاه بعناية أكثر مراعاة للقواعد ، و« الشيخ » هو معلم خاص أو رائد يعيش معه التلميذ ويحسن أن يظل في صحبته تلك حتى سن العشرين ، وكان يطلب إلى التلميذ أن يؤدي له بعض الخدمات ، منها أحياناً ما كان حقيراً ؛ كما يطالب بالتزام العفة والتواضع والنظافة والامتناع عن أكل اللحم في وجباته^(١٢) ، وقوام التعليم « الشاسترات الخمس » أي العلوم الخمسة وهي : النحو ، والفنون والصناعات ، والطب ، والمنطق ، والفلسفة ؛ وبعدئذ يطلق في الحياة مزوداً بنصح حكيم هو أن التعليم يأتي ربه فقط من المعلم ، وربه من الدراسة الخاصة ، وربه من الزملاء ، وربه من الحياة^(١٣) .

وللطالب في نحو السادسة عشرة أن ينتقل من « شيخ » إلى إحدى الجامعات الكبرى التي كانت مفعرة الهند القديمة والوسيطه ؛ بنارس وتاكسيلا وقذارها وأوجانتا ويوجين ونالاندا ؛ وكانت جامعة بنارس حصناً حصيناً للتعالم البرهمية الأصيلة في أيام بوذا ، كما لا تزال كذلك إلى يومنا هذا ، وكانت جامعة تاكسيلا في عهد غزوة الإسكندر معروفة في آسيا كلها على أنها مقر الزعامة في البحث العلمي في الهند ، وأشهر ما اشتهرت به مدرسة الطب فيها ؛ واحتلت جامعة « يوجين » مكانة عالية في أسماع الناس بما فيها من علماء الفلك ، كما اشتهرت جامعة أجاتنا بتعليم الفنون ؛ وإن واجهة أحد المباني الخربة في أجاتنا لتدل بعض الدلالة على فخامة هذه الجامعات القديمة^(١٤) وأنشئت جامعة « نالاندا » — وهي أشهر الجامعات بالمعاهد البوذية العالية — بعد موت منشيء العقيدة البوذية بزمان قصير وخصصت لها الدولة دخل مائة قرية لينفق عليها منه ، وكان بها عشرة آلاف طالب ، ومائة قاعة للمحاضرات ومكتبات ضخمة ، وست بنايات كبيرة للسكنى ، وارتفاعها أربعة طوابق

يقول يوانج شوانج أن مراصدها « كانت تنهم معالمها في ضباب الصباح ، وتعلو غرفاتها العليا على السحاب » (١٥) ، ولقد أحب هذا الحاج الصيني الكهل رهبان « نالاندا » العلماء وأحراشها الظليلة حباً جعله يقيم هناك خمسة أعوام ؛ وهو يروى لنا أن الكثرة الغالبة من أولئك الذين أرادوا الدخول في حلقات المناقشة من النزلاء الأجانب « في نالاندا » كانت تنسحب أمام ما تلاقيه من صعوبة المشكلات ؛ وكان يسمح بالدخول لأولئك الذين تعمقوا العلوم القديمة والحديثة ، لكن لم ينجح من كل عشرة أكثر من اثنين أو ثلاثة (١٦) .

وكان الطلاب الذين يساعدهم الحظ في الدخول يتعلمون مجاناً بما في ذلك أيضاً المسكن والغذاء ، لكنهم لقاء ذلك كانوا يخضعون لنظام أوشك أن يكون كنظام الأديرة ، ولم يكن الطالب يسمح له بالتحديث إلى امرأة ، أو بروية امرأة بل إن مجرد الرغبة في النظر إلى امرأة كان يعد عندهم خطيئة كبرى على نحو ما جاء في العهد الجديد من قول هو أشد ما فيه من أقوال ؛ وإذا اقترف طالب لئماً جنسياً ، كان عليه أن يلبس جلد حمار مدة عام كامل ، على أن يظل الذيل مرفوعاً إلى أعلا ، وأن يجوب الآثم الطرقات ، يطلب للصدقات ويعلن عن خطيئته ؛ وكان الطلبة جميعاً يطالبون كل صباح بالاستحمام في أحواض السباحة العشرة الكبرى التابعة للجامعة ؛ ومدة الدراسة اثنا عشر عاماً ، ولو أن بعض الطلبة كان يقيم بالجامعة ثلاثين عاماً ، وبعضهم يقيم بها حتى الممات (١٧) .

وجاء المسلمون فهدموا الأديرة (في شمال الهند) كلها تقريباً . بوذيها وبرهمنها على السواء ، وأحرقت جامعة « نالاندا » إحراقاً أتى عليها سنة ١١٩٧ و قتل كل رهبانها ، وإنه ليستحيل علينا أبد الدهر أن نقدر ما كان في حياة الهند القديمة من خصوبة مسترشدين بما أتى عليه هؤلاء المسلمون المتعصبون ؛ ومع ذلك فلم يكن هؤلاء المخربون من الهمج بل كان لهم ذوق في الجمال كما كان لهم براعة تشبه العصر الحديث في استخدام التقوى لتحقيق ما يشاءون من

نهب وسلب ، فلما اعتلى المغول عرش الحكم ، جاءوا معهم بمستوى عال - ولو أنه ضيق الأفق - من الثقافة ، فقد أحبوا الأدب حبهم للسيف ، وعرفوا كيف يمزجون حصاراً ظافراً بقصائد الشعر ، وكان التعليم عند المسلمين فردياً في أغلبه فيستخدم أغنياء الآباء لأبنائهم المعلمين الخواص ، وكانت نظرهم إلى التعليم نظرة أرسقراطية تجعله شيئاً للزينة - وقليل ما اتخلوا التعليم وسيلة لغاية - يزدان به رجل الأعمال أو صاحب السلطان ، كما تجعله عنصراً من عناصر الثورة والخطر العام إذا ما لقّن لرجل قضى عليه بالفقر وضعة المنزلة ؛ ويمكننا أن ننبين طرائق المعلمين من خطاب هو من رسائل التاريخ العظمى - وهو ما أجاب به أرنجزيب - وهو ملك - على معلمه السابق ، وقد طلب إليه ذلك المعلم أن يخلع عليه منصباً وراتباً :

« ماذا تريد مني أيها المعلم ؟ أيمكن في حدود العقل أن تطلب مني أن أجعلك أحد كبار الأمراء في حاشيتي ؟ دعني أقلها لك قولة صريحة ، لو أنك علمتني كما كان ينبغي لك أن تفعل ، لما كان ثمت أعدل من مثل هذا الطلب ؛ لأنني أعتقد بأن الناشئ الذي أحسنت تربيته وتعليمه ، مدين لأستاذه على الأقل بمقدار ما هو مدين لأبيه ؛ ولكن أين عساي أن أجد مثل هذا التعليم الجيد مما لقنتني ، فقد علمتني أولاً أن الفرنجة جميعاً (هكذا يسمون الأوروبيين فيما يظهر) لم يكونوا إلا جزيرة صغيرة ، الله أعلم بضآلة قدرها ، وأن ملك البرتغال هو أعظم ملوكها ثم يتلوه ملك هولندا ، فلك إنجلترا ، أما عن الملوك الآخرين كملك فرنسا وملك الأندلس ، فقد صورتهم لي مثل صغار الراجات عندنا ، قائلاً لي إن ملوك الهندستان يزنونهم جميعاً ، وأنهم (ملوك الهندستان) . . . هم الأعلاون بين الملوك وهم غزاة العالم وحاكموه ؛ وأن ملوك فارس وأزبك وكشغر والتتر وكاني وبيجو والصين وماشينا يرتعشون خوفاً عند ذكر أسماء ملوك الهندستان ؛ ألا ما أجهل ذلك من علم بأقطار العالمين ! لقد كان أوجب عليك أن تعلمني علماً دقيقاً بهذه الدول كلها ، بحيث أميز

جميعها من بعض ، وأفهم جيد الفهم ما هي عليه من قوة وأساليب حرب
معدات وديانات وحكومات ومصالح ، وكان أوجب عليك أن تطلعني
على صحيح التاريخ حتى أعلم نشأة تلك الدول وتقدمها وانهارها ، ومن
ثم كنت أعلم كيف وبأى سبب من الأحداث والأخطاء حدثت تلك التطورات
للكرى والثورات العظمى في الإمبراطوريات والممالك ؛ لقد كدت لا أعلم
منك أسماء أجدادى ؛ بناء هذه الإمبراطورية الأعلام ، بله أن تعلمنى تاريخ
حياتهم وما صنعوه حتى تم لهم مثل هذا الفتح العظيم ؛ كنت منكباً على تعليمى
اللغة العربية قراءة وكتابة ؛ والحق أنى شاكر لك ما سببته لى من مضية لوقى
فى لغة تتطلب عشرة أعوام أو اثنى عشر عاماً لكى يجيدها الطالب ، كأنما
ابن الملك يرى شرفاً له أن يكون عالماً نحويّاً أو متضلّعاً فى القانون وأن يتعلم
لغات غير لغات جيرانه ، مع أنه يستطيع أن يحيا بغيرها خير حياة ، ذلك
للذى يحرص على وقته الثمين لكثير من مهام الأمور ، وهذه الأمور هى
التي كان ينبغي أن يتعلمها ؛ ودع عنك ابن الملك ، وقل لى أين تلك الروح التي
نستعبد نفسها - بغير شيء من النفور ، بل بغير شيء من الشعور بالمهانة -
فى دراسة كتيبة جافة طويلة مملة ، مثل هذه الدراسة لألفاظ اللغة» (١٨)

ويقول «بيرنيير» المعاصر : « هكذا كان أورنجزيب يمتقن التحذلق
فى التعليم الذى كان يصطنعه معلموه ، وبعض الدلائل فى بلاطه تدل على أنه ...
أضاف إلى قوله ذلك قولاً آخر (*) وهو :

« ألا تعلم أن الطفولة إذا أحْكِمَ الإشراف عليها ، وهى كما تعلم حالة
مصحوبة عادة بالذاكرة الجيدة ، فى مستطاعها أن تتلقى آلاف المبادئ السليمة

(*) لا نستطيع الجزم كم من العبارة المقتبسة الآتية (بل قد لا نستطيع ذلك أيضاً بالنسبة
لعبارة السالفة) من كلام « بيرنيير » ، وكَم منها من كلام أورنجزيب ، وكل ما نعلمه عنها
هو أن فيها علامات تدل على أنها نسخة وليست أصلاً .

والتعاليم بحيث تنقش فيها نقشاً عميقاً ما بقي الإنسان حياً ، وتحفز عقل الإنسان دائماً إلى جليل الأعمال ؟ أليس يمكن تعلم القانون والصلاة والعلوم باغتنا القومية كما نتعلمها بالعربية ؟ لقد أنبأت أئ « شاه جهان » أنك ستعلمنى الفلسفة نعم إنى أذكر جيداً أنك لبثت أعواماً طويلاً تسلّيتنى بمشكلات فارغة عن الأشياء لا ترضى العقل فى شىء على الإطلاق ، وليست هى بذات نفع فى المجتمع الإنسانى ، وهى أفكار خاوية ومجرد سبحات فى الخيال ، ليس فيها ما يميزها سوى أنها شديدة الصعوبة على الفهم ، شديدة السهولة فى النسيان

إنى لا أزال أذكر أنك بعد أن امتعنتى - ولست أذكر كم طال أمد تلك المتعة - بفلسفتك الدقيقة ، كان كل ما وعيته منها طائفة كبيرة من الألفاظ حوشية معقدة تصلح لإيقاع الربكة والحيرة والملل فى أحسن العقول ؛ ولعلها لم توجد إلا لتستر غرور أمثالك من الرجال وجهلهم ، هؤلاء الذين يحاولون إيهامنا بأنهم يعلمون كل شىء وأن وراء هذه الألفاظ الغامضة المهمة تختفى أسرار عظيمة لا يستطيع فهمها سواهم ، فلو أنك أنصجتنى بتلك الفلسفة التى تهىء العقل للاستدلال المتطقى ، وتعدده شيئاً فشيئاً ، الإعداد الذى يجعله لا يرضى بشىء إلا الحجج القوية ؛ لو أنك زودتني بتلك المبادئ السامية والمذاهب الرفيعة التى تعلو بالروح على كربات الزمن وتركزها فى حالة نفسية لا يزعزعها شىء ولا يثيرها مثير ، وتسجنّ بها الغرور بالنجاح فى الحياة والانقياد أمام المحن ؛ لو أنك حرصت على أن تمدنى بمعرفة أنفسنا ومعرفة المبادئ الأولى للأشياء ، وساعدتني على تكوين فكرة طيبة فى عقلى عن عظمة الكون ، وعما فيه من نظام عجيب وحركة فى أجزائه ؛ أقول لو أنك غرزت فى نفسى هذا الضرب من الفلسفة ، لرأيت نفسى مديناً لك أكثر مما كان الإسكندر مديناً لأرسطو كثرة لا تدع مجالاً للمقارنة بين الحالتين ، ولأيقنت أن من واجبى أن أعوضك على نحو يختلف عما جزاه هو به ، ألم يكن واجباً عليك - بدل رباتك لى - أن تعلمنى شيئاً

عن ذلك الموضوع البالغ الأهمية للملك ، ألا وهو الواجبات المتبادلة بين الملك وشعبه ، ماذا يجب على الملك إزاء الرعية ، وماذا يجب على الرعية إزاء الملك ؟ ألم يكن ينبغي عليك أن تذكر أنني لا بد يوماً مضطراً إلى استخدام السيف في نزاعى مع إخوتى على حياتى وتاجى ؟ ... هل عنيت فقط بأن تعلمنى كيف أحاصر مدينة أو أن أُجَيِّش جيشاً ؟ لأننى مدين بهذه الأشياء لغيرك لالك ، اذهب وعدْ إلى القرية التى منها أتيت ، ولا تدع أحداً يَعْلَم من أنت ، ولا ماذا صار من أمرك ، (١٩) .

الفصل الثالث

الملاحم

« الماهابهاراتا » - قصتها - قالها - « البهاجافاد - جيتا » -
 ميتافيزيقا الحرب - ثمن الحرية ، « الرامايانا » - ترنيمة الغابة -
 اغتصاب سيتا - الملاحم الهندية والملاحم اليونانية

لم تكن المدارس والجامعات إلا جزءاً من النظام التعليمي في الهند : فلما كانت الكتابة أقل قيمة هناك منها في سائر المدينيات ، وكان للتعليم الشفوي هو وسيلة الاحتفاظ بتاريخ الأمة وشعرها ، ووسيلة نشرها في النفوس ، فقد نشرت الرواية الشفوية العلنية بين الناس أنفُسَ ما في تراثهم الثقافي من أجزاء ؛ فكما قام رواة مجهولون بين اليونان بنقل الإلياذة والأوديسية ، وتوسيعهما على مرّ الأجيال ، كذلك فعل الرواة في الهند بنقل الملاحم من جيل إلى جيل ، ومن بلاط السلطان إلى عامة الشعب ، تلك الملاحم التي ركز فيها البراهمة أساطيرهم الشعبية ،

وفي رأى عالم هندي أن « الماهابهاراتا » هي « أعظم آية من آيات الخيال التي أنتجتها آسيا » (٢٠) وقال عنها سيز تشارلز إلشيت إنها : « قصيدة أعظم من الإلياذة » (٢١) ولا ارتياب في صدق هذا الحكم الأخير بمعنى من معانيه ؛ بدأت الماهابهاراتا (حوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد) قصيدة قصصية قصيرة ، لا يتجاوز طولها حداً معقولاً ، ثم أخذت تضيف إلى نفسها في كل قرن من القرون المتعاقبة حكايات ومقطوعات ، وامتصت في جسمها قصيدة « مهاجافادجيتا » كما ضمت بعض أجزاء من قصة راما ، حتى بلغ طولها في نهاية الأمر ١٠٧,٠٠٠ زوج من أبيات الشعر الثمانية المقاطع - أي ما يساوي الإلياذة والأوديسية مجتمعين سبع مرات ، واسم مؤلفها أسطوري ، إذ ينسبها الرواة

لمن يسمونه « فياسا » وهى كلمة معناها « المنظم » (٢٢) فقد كتبها مائة شاعر ، وصاغها ألف منشد ، ثم جاء البراهمة فى عهد ملوك جوبتا (حوالى ٤٠٠ ميلادية) فصبوا أفكارهم الدينية والخلقية فى هذا المؤلف الذى بدأ على أيدى أفراد طبقة الكشاترية ، وبهذا خلعوا على القصيدة تلك الصورة الجبارة التى نراها عليها اليوم .

لم يكن موضوع القصيدة الأساسى مقصوداً به الإرشاد الدينى بمعنى الكلمة الدقيق ، لأنها تقص قصة حنف ومقامرة وحروب ، فيقدم الجزء الأول من القصيدة « شاكونتالا » الحميلة (التي أريد لها أن تكون بطة فى أشهر مسرحية هندية) وابنها القوى « بهارفا » ، الذى من أصلا به جاءت قبائل « بهاراتا العظيم » (أى الماهاهاراتا) وقبائل كورو وباندا فى تتألف من حروبهما الدموية سلسلة الحكاية ولو أنه كثيراً ما تخرج الحكاية عن موضوعها لتعرج على موضوعات أخرى ؛ فالملك « يوذسشيرا » - ملك الهندافين - يقامر بثروته حتى تضيق كلها ، ثم يجيشه وبمملكته وبإخوته وأخيراً بزوجه « دراوإدى » وكان فى هذه المقامرة يلاعب عدواً له من قبيلة كورو ، كان يلعب بزهرات مغشوشة ، وتم الاتفاق على أن يسترد الهندافيون مملكتهم بعد اثنى عشر عاماً يتحملون فيها الننى من أرض وطنهم وتمضى الاثنا عشر عاماً ، وبطالب الهندافيون أعداءهم الكوريين برد أرضهم ، ولكن لا جواب ، فتعلن الحرب بين الفريقين ، ويضيف كل فريق إلى نفسه حلفاء حتى تشبك الهند الشمالية كلها تقريباً فى القتال (*) وتظل الحرب ناشبة ثمانية عشر يوماً ، وتتلأ من الملحمة خمسة أجزاء ، وفيها يلقى الكوريون جميعاً منايهم ، كما يقتل معظم الهندافين فالبطل « بهيشما » وحده يقتل مائة ألف رجل فى عشرة أيام ، ويروى لنا الشاعر الإحصائى أن عدد من سقط فى القتال قد بلغ عدة مئات من ملايين الرجال (٢٣) ، وتسمع « جاندارى » -

(*) تدل إشارات فى الفيدا إلى بعض شخصيات الماهاهاراتا ، على أن حرباً حقيقية عنيفة بين القبائل وقعت فى الألف الثانى من السنين قبل الميلاد .

الملكة زوجة ملك كورو الأعشى واسمه « ذريتا راشترا » — تسمعها وسط
هذا المشهد الدامى المترع بمناظر الموت ، تصرخ جازعة عندما تبصر العقبان
محمومة في لفة الشره فوق جثة ابنها الأمير « دريودان » :

ملكة طاهرة وامرأة طاهرة ، فاضلة* أبداً خييرة* أبداً .

هى « جانندارا » التى وقفت وسط الميدان شائعة في حزنها العميق
والميدان ملئ بالجمجم ، وجدائل الشعر انعقدت عليها الدماء ، وقد
اسود وجهه بأنهار من دم متجمد ؛

والميدان الأحمر ملئ بأطراف من لا يحصيهم العد من المقاتلين ،
وعواء أبناء آوى الطويل المديد يرن فوق منبطح الأشلاء
والعقاب والغراب الأسحم يرفرفان أحنحة كربية سوداء
وسباع الطير تملأ السماء طاعمة من دماء المحاربين
وجماعات الوحش البغيضة تمزق الأجساد الملقاة شلوا شلوا

سبق الملك الكهل في هذه الساحة ، ساحة الأشلاء والموت
ونساء كورو بخطوات مرتعشة خطون وسط أكداس القتلى
فلوَّت في أرجاء المكان صرخات عالية من جزع
عندما رأين بين القتلى أبناءهن وآهأهن وإخوتهن وأزواجهن
عندما رأين ذئاب الغابة تَطْعَمُ بما هبأ لها القدرُ عن فرائس
عندما رأين جَوَابَات الليل السود ساعيات في ضوء النهار
ورنّت أرجاء الميدان المخيف بصرخات الألم وولولة الجزع .
فخارت منهن الأقدام الضعيفة ، وسقطن على الأرض
وفقد أولئك الرائبات كلَّ خس وكل حياء ، إذ هن في إغماء من
حزن مشترك .

ألا إن الإغماء الشبيهة بالموت ، التي تعقب الحزن ، فيها لحظة قصيرة
من راحة للمحزون ؟

ثم انبعثت من صدر « جاندارى » آهة عميقة من قلب مكروب ونظرت
إلى بناتها المحزونات ، وخاطبت كرشفا قائلة :

« انظري إلى بناتي اللاتي ليس لهن عزاء ، انظري إليهن وهن
ملكات أرامل لبيت كورو .

انظري إليهن باقيات على أعزائهن الراحلين ، كما تبكى إناث النسور
ما فقدت من نسور

انظري كيف يثير في قلوبهن حُبَّ المرأة كل قسمة من هاتيك
القسيمات البارذة الداوية

انظري كيف يتجبن بخطوات قلقة وسط أجساد المقاتلين وقد
أخذها الموت

وكيف تضم الأمهات قتلى أبنائهن إذ هم في نومهم لا يشعرون
وكيف تنثني الأرامل على أزواجهن فيمكن في حزن لا ينقطع
هكذا جاهدت الملكة « جاندارى » لتبلغ « كرشنا » حزين
أفكارها ؛

وعندئذ - واحسرتها - وقع بصرها الحائر على ابنها « دريودان »
فأكل صدرها غمٌ مفاجئ ، وكأنما زافت حواسها عن مقاصدها
كأنها شجرة هزتها العاصفة ، فسقطت لانهس الأرض التي
سقطت عليها ؛

ثم صبحت في أساها من جديد ، وأرسلت بصرها من جديد
إلى حيث رقد ابنها مخضباً بدمائه يلتحف السماء

وضممت عزيزها دريوزان ، ضمته قريباً من صدرها
 وإذا هي تضم جثمانه الهامد اهتز صدرها بنهضة البكاء
 وانهمرت دموعها كأنها مطر الصيف ، فغسات بها رأسه النجيل
 الذي لم يزل مزداناً بأكاليله ، لم يزل تكلمه أزاهير المشككا ناصعة حمراء
 « لقد قال لي ابني العزيز دريوزان حين ذهب إلى القتال ، قال :
 « أماه ادعى لي بالغبطة والنصر إذا ما اعتليت عجلة المعركة »
 فأجبت : عزيزي دريوزان : « اللهم - يا بني - اصرف عنه الأذى
 ألا إن النصر آت دائماً في ذيل الفضيلة »

ثم انصرف بقلبه كله إلى المعركة ، ومحا بشجاعته كل خطايا
 وهو الآن يسكن أقطار السماء حيث ينتصر المحارب الأمين
 ولست الآن أبكي دريوزان ، فقد حارب أيراً وسقط أميراً
 إنما أبكي زوجي الذي هداه الحزن ، فن يدري ماذا هو ملاقيه
 من نكبات ؟

« اسمع الصبيحة الكريمة بيعتها أبناء آوى وانظر كيف برقب
 الذئاب الفريسة -

رأدت العذارى الفاتنات بما لهن من غناء وجمال أن يجرسنه في رقده
 اسمع هاتيك العقبان البغيضة المخضبة بمناقيرها بالدماء ، تصفق بأجنحتها
 على أجسام الموقى -

العذارى يُلسوحنَ بمراوح الربش حول دريوزان في مخدعه الملكي
 انظر إلى أرملة دريوزان النبيلة ، الأم الفخور بابنها الباسل لاكشمان
 إنها في جلال الملكة شاباً وجمالا ، كأنها قدت من ذهب خالص
 انتزعوها من أحضان زوجها الحلوة ، ومن ذراعي ابنها يطوقانها
 كُتب عليها أن تقضى حياتها كاسفة حزينة ، رغم شبابها وفتنتها

ألا مَزَّقَ اللهم قلبي الصلب المتحجر ، واسحقه بهذا الألم المرير

هل تعيش « جانذارى » لتشهد ابنها وحفيدها النبيلين مقتولين ؟

انظر مرة أخرى إلى أرملة ذريوذان ، كيف تحتضن رأسه الملطخ
بدمه الخائر

انظر كيف تمسك به على سريرته في رفق يبلدين رقيقتين رحيمتين
انظر كيف تدبر بصرها من زوجها العزيز الراحل إلى ابنها الحبيب
فتتخنى عبرات الأم فيها أنَّةَ الأرملة وهي أنَّةُ مريرة .

وإن جسدها لذهبي رقيق كأنه من زهرة اللوتس
أواه يا زهرتي ، أواه يا ابنتي ، يا فخر « بهارات » ، وعز « كورو »
ألا إن صدقتُ كتب القيدا ، « فدريوذان » الباسل حتى في السماء
فقيم بقاؤنا على هذا الحزن ، لا ننعيم بحبه العزيز ؟
إن صدقت آيات « الشاسترا » ، فابنى البطل مقيم في السماء
فقيم بقاؤنا في حزن ما دام واجبهما الأرضى قد تأدَّى (١٣) .

فالموضوع موضوع حب وحرب ، لكن آلاف الإضافات زيدت عليه
في شتى مواضعه ؛ فالإله « كَرِشْنا » يوقف مجرى القتل حيناً بقصيدة منه
يتحدث فيها عن شرف الحرب « وكَرِشْنا » و « بهشْما » وهو يُحتضر ، يؤجل
موته قليلاً حتى يدافع عن قوانين الطبقات والميراث والزواج والمنح وطقوس
الجنائز ، ويشرح فلسفة كتب « السانجيا » و « يوپانشاد » و يروى طائفة من
الأساطير والأحاديث المنقولة والخرافات ، ويبقى درساً مفصلاً على « يودشيرا »
في واجبات الملك ؛ وكذلك ترى أجزاء معفّرة جدباء في سياق الملحمة تقص
شيئاً عن الأنساب وعن جغرافية البلاد وعن اللاهوت والميتافيزيقا ، فتفصل
بين ما في الملحمة من رياض نضرة فيها أدب مسرحي وحركة ، وفي ملحمة

« المهابهاراتا » حكايات جاذبة الخيال ، وقصص خرافية ، وغرامية ، وتراجم للتديسين ، فيتعاون كل هذا على جعل الملحمة أقل قيمة في صورتها الفنية ، وأخصب فكراً من الإلياذة أو الأوديسية ؛ فهذه القصيدة التي كانت في بادئ أمرها معبرة عن طبقة الكشائية (المحاربين) من حيث تبجيلها للحركة والنشاط والبطولة والقتال ، قد أصبحت على أيدي البراهمة أداة لتعليم الناس قوانين « مانو » ومبادئ « اليوجا » وقواعد الأخلاق وجمال الزفانا ؛ وترى « القاعدة الذهبية » معبراً عنها في صور كثيرة(*) وتكثر في القصيدة الحكم الخلقية ذات الجمال وصدق النظر(**) وفيها قصص جميلة عن الوفاء الروحي (« نالا » و « دامايانتي » و « سافترى ») تصور للنساء اللاتي يستمعن لها ، المثل العليا البرهمية للزوجة الوفية الصابرة .

وفي غضون الرواية عن هذه المعركة الكبرى ، بُثت قصيدة هي أسمى قصيدة فلسفية يعرفها الشعر العالمي جميعاً ؛ وهي المسماة « بهاجافاد - جيتا » ومعناها : (أنشودة المولى) ، وهي بمثابة « العهد الجديد » في الهند ، يبجلونها بعد كتب الفيدا نفسها ، ثم يستعملونها لخلق الإيمان في المحاكم كما يستعمل الإنجيل أو القرآن(٢٨) ؛ ويقرر « ولهم فون هبولت » أنها « أجمل أنشودة فلسفية موجودة في أي لغة من اللغات المعروفة ، وربما كانت الأنشودة الوحيدة الصادقة في معناها ... ويجوز أن نكون أعمق وأسمى ما يستطيع العالم كله أن يبيده من آيات »(٢٩) ؛ وقد هبطت إلينا (الجيتا) بغير اسم ناظمها أو تاريخ

(*) مثال ذلك « لا تصنع مع غيرك ما لو صنع معك الحق بك الأم »(٢٤) « حتى العدو إذا طلب النجدة ، فإن الرجل الخبير يكون على استعداد لنجدة »(٢٥) « اقهر الفشب بالتذل ، واغلب الشر بالرحمة ، واعط البخله تنتصر عليهم ، وقابل الأكاذيب بالحق تمحها »(٢٦) .

(**) مثال ذلك « كما تتلاق قطعة الخشب بقطعة الخشب في المحيط العظيم ثم تفترق عنها ، كذلك تتلاق المخلوقات لتفترق »(٢٧) .

نظمها ، وهى ذلك تشاطر سائر ما للهند من آيات الإبداع فى الجهل بأصحابها ، وعلة ذلك أن الهند لا تعنى بما هو فردى وجزئى ؛ وربما يرجع تاريخها إلى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد (٣٠) أو ربما كانت أحدث من ذلك بحيث ترجع إلى سنة ٢٠٠ م (٣١) .

ومشهد القصيدة هو المعركة التى نشبت بين الكورين والباندافين ؛ والموقف الذى قيلت فيه هو ما أبداه « أرجونا » المحارب الباندافى من رغبة من قتال ذوى قرباه فى صفوف الأعداء قتالاً مميتاً ؛ فاسمع « أرجونا » وهو يواجه الخطاب لى « المولى كريشنا » الذى كان يحارب إلى جواره كأنه إله من آلهة هومر ، لترى كيف يعبر بخطابه عن فلسفة غاندى والمسيح :

« إن الأمر كما أراه هو أن هذا الخشد من ذوى قربانا
قد تجمع هاهنا ليسفك دماً مشتركاً بيننا ؛
ألا إن جسدى ليخور وهناً ، ولسانى يجف فى فى ...
ليس هذا من الخير يا « كريشاف » ، يستحيل أن يلسأ خير
من فريق يفتك كل منهما بالآخر ، انظر ،
لأنى أمقت النصر والسيادة ، وأكره الثروة والترف
إن كان كسبهما عن هذا الطريق المحزن ، وأأسفاه ،
أى نصر يسرّ يا « جوفندا » وأى الغنائم النفيسة ينفع ،
وأى سيادة تعوض ، وأى أمد من الحياة نفسها يخلو ،
إن كان شئ من هذا كله قد اشتريناه بمثل هذه الدماء ؟ ...
فإذا ما قتلنا

أقرباءنا وأصدقائنا حباً فى قوة دينوية
فيا لها من غلطة تنضح شراً ،
لأنه لخير فى رأى ، إذا ما ضرب أهلى ضربتهم ،
أن أواجههم أحزل من السلاح ، وأن أعزى لهم صدرى ،

فيتلقى منهم الرماح والسهام ، ذلك في رأي خبير من مبادلتهم ضريبة
بضريبة « (٣٢) .

وها هنا يأخذ « كرشنا » - الذى لم تحمله ربوبيته على الحد من نشوته
بالمعركة - فى بسط وجهة نظره واثقاً من صحة ما يقول ثقة استمدها من كونه
ابن فشنو ، وهى أن الكتب المنزلة ، والرأى عند خيرة الراسخين فى العلم ،
هو أنه من الخير والعدل أن يقتل الإنسان ذوى قرباه فى حالة الحرب ؛ وأن
واجب « أرچونا » هو أن يتبع قواعد طبقته الكشاترية ، وأن يقاتل ويقتل
أعداءه بضمير خالص وإرادة طيبة ، لأنه على كل حال لا يقتل إلا الجسد ،
وأما الروح فباقية ؛ وهنا تراه يشرح ما جاء فى « سانجيا » عن « پوروشا »
التي لا يأتها العطب ، وما جاء فى « يوپانشاد » عن « آتمان » التي لا تنفى :

« أعلم أن الحياة لا تنفى ، فتظل تثبت حياةً فى الكون كله ؛

يستحيل على الحياة فى أى مكان ، وبأية وسيلة ،

أن يصيبها نقص بأى وجه من الوجوه ، ولا أن يصيبها خود أو تغير

أما هذه الهياكل الجسدية العابرة ، التي تثبت فيها الحياة

روحاً لا تموت ولا تنتهى ولا تحدّها الحدود -

فقائية ؛ فدعها - أيها الأمير - تَمُتْ - واهض فى قتالك !

إن من يقول : « انظر ، لقد قامت إنسانا ! »

وإن من يظن لنفسه : « هاأنذا قد تَهْتَيْت »

فكلا هذين لا يعلم شيئاً ؛ إن الحياة لا تُقْتَلْ

وإن الحياة لا تُقْتَلْ ، إن الروح لم تولد قط ، وإن تنفى

إن الزمان لم يشهد لحظة خلت من الروح ، إن النهاية والبداية أحلام ،

إن الروح باقية إلى الأبد بغير مولد وبغير موت وبلا تغير

إن الموت لم يمسخها قط ، وإن خيل لنا أن وعاءها الجسدى قد مات « (٣٣) »

ويمضى « كرشنا » فى إرشاد « أرجونا » فى الميتافيزيقا ، مازجاً فى تعليمه كتاب « سانخيا » بكتاب « فيداننا » بحيث يحصل منها على مركب غريد يقبله أنصار مذهب « فايشنافيت » ؛ فهو يقول عن الأشياء كلها « موحدأ بين ذاته والكائن الأسمى ، يقول عن الأشياء كلها إنها : « تتعلق بى »

كما تتعلق مجموعة من الحرزات على خيط ،
أنا من الماء طعمه العذب
وأنا من القمر فضته ومن الشمس ذهبها ؛
أنا موضع العبادة فى القيدا ، والخزة التى
تشق أجواز الأثير ، والقوة
التي تكمن فى نطفة الرجل ، أنا الرائحة الطيبة الحلوة
التي تعبق من الأرض البليلة ؟ وأنا من النار وهجها الأحمر
وأنا الهواء باعث الحياة ، يتحرك فى كل ما هو متحرك
أنا القدسية فيما هو مقدس من الأرواح ، أنا الجذر
الذى لا يذوى ، والذى انبثق منه كل ما هو كائن ،
أنا حكمة الحكيم ، وذكاء
العليم ، وعظمة العظيم ،
وفخامة الفخيم . . .
إن من ير الأشياء رؤية الحكيم ،
ير أن براهما بما له من كتب وقلده ،
والبقرة ، والفيل ، والكلب النجس ،

والمنبوذ وهو يلتهم لحم الكلب ، كلها كائن واحد» (٣٤)

هذه قصيدة زاخرة بألوانها المتباينة ومتناقضاتها الميتافيزيقية والحلقية التي تصور أصداد الحياة وتعقيدها؛ وإنه ليأخذنا شيء من الدهشة أن نرى الإنسان متمسكاً بما يبدو لنا موقفاً أسمى من الوجهة الحلقية ، بينما الإله يدافع عن الحرب والقتل ، معتمداً على أساس متهافت وهو أن الحياة غير قابلة للقتل والفردية وهم لا حقيقة فيه ، ولعل ما اراد المؤلف أن يحققه بقصيدته هو أن ينقذ الروح الهندية من الهمود المميت الذي فرضته العقيدة البوذية ، وأن يوقظها لتحارب من أجل الهند ؛ فهي بمثابة ثورة رجل من الكشاثرية أحس أن الدين يوهن أمته ، وارتأى في زهو أن هنالك أشياء كثيرة أنفس من السلام ؛ وقبل كل شيء كانت هذه القصيدة درساً لو حفظته الهند بلحاز أن يصون لها حريتها .

وأما ثنائية الملاحم الهندية فهي أشهر الأسفار الهندية وأحبها إلى النفوس (٣٥) وهي أقرب إلى أفهام الغربيين من « الماهابهاراتا » ؛ وأعني بها « رامايانا » ، وهي أقصر من زميلاتها الأولى ، إذ لا يزيد طولها على ألف صفحة قوام الصفحة منها ثمانية وأربعون سطراً ؛ وعلى الرغم من أنها كذلك أخذت تزداد بالإضافات من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثاني بعد الميلاد ، فإن تلك الإضافات فيها أقل عدداً مما في زميلتها ، ولاتهوش الموضوع الأصلي كثيراً ، ويعزو الرواة هذه القصيدة إلى رجل يسمى « فالميكي » ، وهو كنظيره المؤلف المزعوم للملحمة الأخرى الأكبر منها ، يظهر في الحكاية شخصية من شخصياتها ولكن الأرجح أن القصيدة من إنشاء عدد كبير من المنشدين العابرين ، أمثال أولئك الذين لايزالون ينشدون هاتين الملحمتين ، وقد يظنون يتابعون إنشادهما تسعين ليلة متعاقبة ، على مستمعين مأخوذون بما فيها من سحر (٣٦) .

وكما أن « الماهابهاراتا » تشبه « الإلياذة » في كونها قصة حرب عظيمة

أنشبتها الآلهة والناس ، وكان بعض سببها استلاب أمة لامرأة جميلة من أمة أخرى ، فكذاك تشبه « رامايانا » « الأوديسية » وتقص^٤ عما لافاه أحد الأبطال من صعاب وأسفار ، وعن انتظار زوجته صابرة حتى يعود إليها فيلتئم شملهما من جديد^(٣٧) ، وترى في فاتحة الملحمة صورة لعصر ذهبي ، كان فيه « دازا - رازا » يحكم مملكته « كوسالا » (وهي ما يسمى الآن أود) من عاصمته « أيوديا » :

مزادناً بما تزدان به الملوك من كرامة وبسالة ، وزاخراً بترائم الفدا
المقدسة

أخذ « دازا - رازا » يحكم مملكته في أيام الماضي السعيد .
إذ عاش الشعب التقى مسالماً ، كثير المال رفيع المقام^(٣٨)
لا يأكل الحسد قلوبهم ، ولا يعرفون الكذب فيما ينطقون ؛
فالآباء بأسراتهم السعيدة يملكون ما لديهم من ماشية وغلّة وذهب
ولم يكن للفقر المدقع والمجاعة في « أيوديا » مقام .

وكان على مقربة من تلك البلاد مملكة أخرى سعيدة ، هي « ثيديها »
التي كان يحكمها الملك « چاناك » ، وقد كان هذا الملك « يسوق المحراث ويحرث
الأرض » بنفسه ، فهو في ذلك شبيه ببطل يسمى « سينسيناتس » ؛ وحدث
ذات يوم أنه لم يكد يلمس المحراث بيده ، حتى انبثقت من مجرى المحراث في
الأرض ابنة جميلة ، هي « سيتا » ، وما أسرع ما حان حين زواجها ، فعقد
« چاناك » مبارّة بين خطّابها ، فن استطاع منهم أن يقوم اعوجاج قوس
« چاناك » الذي يقاتل به ، كانت العروس نصيبه ، وجاء إلى المبارة أكبر أبناء
« دازا - رازا » وهو « راما » : « صدره كصدر الليث ، وذراعه قويتان ،
وعينه ذهبيتان ، مهيب كفيل الغابة ، وقد عقد على ناصيته من شعره تاجاً »^(٣٩)
ولم يستطع أن يلوى القوس إلا « راما » فقدم إليه « چاناك » ابنته بالصيغة
المعروفة في مراسم الزواج في الهند :

هذه سيدنا ابنة چانك وهى أعز عليه من الحياة
فلتقاسمك منذ الآن فضيلتك ، ولتكني أبها الأمير زوجتك الوفية
هى لك فى كل بلد ، تشاركك عزاً وبؤساً
فأعزها فى سرائك وضرائك ، واقبض على يدها بيدك
والزوجة الوفية لمولاها كالظل يتبع الجسد
وابنتى سيتا - زين النساء - تابعتك فى الموت والحياة (٤٠)

وهكذا يعود « راما » إلى بلده « أبوذيا » بعروسه الأميرة - : « جين
من عاج ، وشقة من المرجان ، وأسنان تسطع بلمعة اللآلى » - وقد كسب
حُب أهل كوسالا بتقواه ووداعته وبخائه ؛ وما هو إلا أن دخل الشر هذه
الفردوس حين دخلتها الزوجة الثانية « لدازا - راذا » وهى « كايكيى » ؛
وقد وعدا « دازا - راذا » أن يجيها إلى طلبها كائناً ما كان ؛ فحملتها الغيرة
من الزوجة الأولى التى أنجبت « راما » ولياً للعهد ، أن تطلب من « دازا - راذا »
تنفى « راما » من المملكة أربعة عشر عاماً ؛ فلم يسع « دازا - راذا » إلا أن
يكون عند وعده ، مدفوعاً إلى ذلك بشرف لا يفهم معناه إلا شاعر لم يعرف
شيئاً من السياسة ، ونفى ابنه الحبيب ، بقلب كسير ، ويعفو « راما » عن أبيه
صفو الكريم ، ويأخذ الأهبة للرحيل إلى الغابة حيث يقيم وحيداً ، لكن
« سيتا » تصر على الذهاب معه ، وكلامها فى هذا الموقف تكاد تحفظه عن ظهر
قلب كل عروس هندية ، إذ قالت :

« العربية والحيل المطهمة والقصر المذهب ، كلها عبث فى حياة المرأة
فالزوجة الحبيبة المحبة تؤثر على كل ذلك ظيل زوجها ...
إن « سيتا » ستقيم فى الغابة ، فذلك عندها أسعد مقاماً من قصور أبيها
لأنها لن تفكر لحظة فى بيتها أو فى أهلها ، ما دامت ناعمة فى حب
زوجها ... »

ومتجمع الثمار الحوشية من الغابة البانعة العبقية

فطعام (بنوقه «راما» هو أحب طعام عند «سيتا» (١١)

حتى أخوه «لاكشمان» يستأذن في الرحيل ليصحب «راما» فيقول :

«ستسلك طريقك المظلم وحيداً مع «سيتا» الوديعه ،

هلاً أذننت لأخيك الوقى «لاكشمان» بمجايتها ليلاً ونهاراً ،

هلاً أذننت «للاكشمان» بقوسه ورحمه أن يجوب الغابات جميعاً

فيستقط بفأسه أشجارها ، ويبنى لك الدار بيديه ؟» (١٢) .

وعند هذا الموضع تصبح الملحمة نشيداً من أنشاد الغابات ، إذ تقص

كيف ارتحل «راما» و«سيتا» و«لاكشمان» إلى الغابات ، وكيف سافر معهم

حامر «أيوديا» جميعاً طوال اليوم الأول ، حزناً عليهم ، وكيف يتسلل المنفيون

من أصحابهم الودودين خلسة في ظلمة الليل ، مخلفين وراءهم كل نفائسهم وثيابهم

للفاخرة ، وارتدوا لحاء الشجر ونسيجاً من كلاً ، وأخذوا يشقون لأنفسهم

طريقاً في أشجار الغابة بسيوفهم ، ويقتاتون بثمار الشجر وبنديها

«وطالما التفتت إلى «راما» حليته ، في غبطة وتساؤل تزدادان

على مرّ الأيام

تسأل ما اسم هذه الشجرة وهذا الزاحف وتلك الزهرة وهاتيك البقرة

مما لم تره من قبل . .

والطواويس ترفح حولهم مرحة ، والقردة تقفز على مخفي الخصون . .

كان «راما» يثب في النهر تظله أشعة الصبح القرمزية

وأما «سيتا» فكانت تسعى إلى النهر في رفق كما تسعى السوسنة إلى

الجدول» (١٣)

ويبنون كوخاً إلى جانب النهر ، ويروضون أنفسهم على حب حياتهم في

الغابة لكن حدث أن كانت أميرة من الجنوب ، هي «سوربا - ناخا»
 أنجوب الغابة فتلتقى «راما» وتغرم به ، وتضيق صدرها بالفضيلة التي يديها
 لها ، وتستثير أخاها «رافان» على المحبة ليختطف «سيتا» ، وينجح أخوها
 في خطفها والفرار بها إلى قلعته البعيدة ، ويحاول عبثاً أن يغويها بالضلال ،
 ولما لم يكن ثمة مستحيل على الآلهة والمؤلفين ، فقد حشد «راما» جيشاً جراراً ،
 فتح به مملكة «رافان» وهزمه في القتال ، وأتقذ «سيتا» وبعدئذ (وكانت
 أعوام نفيه قد كملت) فر معها قافلاً بها إلى بلده «أريودا» حيث وجد أخاً له
 آخر وفيئاً ، فتنازل له مسروراً عن عرش كوسالا .

وللملحمة ذيل يرجح أنه أضيف إليها متأخراً ، وفيه يُروى أن «راما»
 آمن آخر الأمر بأقوال المتشككين الذين لم يصدقوا أن تكون «سيتا» قلم
 أقامت تلك المدة الطويلة كلها في قصر رافان بغير أن تقع في أحضانه آناً بعد
 آن ، وعلى الرغم من أنها اجتازت «محنة النار» لتدل على براءتها ، فقدت بعث
 بها إلى غابة بعيدة حيث تقيم في صومعة هناك ، مزودة بأعوبة الوراثة المرة التي
 تقضى على كل جيل من الناس أن يورث خلفه تلك الخطايا والأغلاط التي
 ورثها هو من شيوخه في شبابه ، وتلتقى «سيتا» في الغابة بـ «فالميكى» وتلد
 طفلين «راما» ؛ وتمضى السنون ، وبصبح الولدان مُنشدّين جَوَّالين ،
 يغنيان أمام «راما» المتكود الملحمة التي أنشأها عليه «فالميكى» مستمداً إياها من
 ذكريات «سيتا» ، فيدرك أن الولدين ابناه ، ويبعث برسالة إلى «سيتا»
 يرجوها الرجوع ؛ لكن «سيتا» كانت قد تحطم قلبها بما أثير حولها من ريب ،
 فغاصت في الأرض التي كانت في بادئ الأمر أمها ، ويظل «راما» يحكم
 أهواها طوالاً في وحشة وأسى ، وتبلغ «أريودا» في عهده الرحيم عصره
 الذهبي من جديد ، ذلك الذي ذقت طعمه في عهد «دازا - رازا» :

يروى شيوخ الحكماء إبان عهد راما السعيد

أن رعيته لم تعرف الموت قبل أوانه ولا الأمراض الفاتكة .
ولم تبك الأرامل حزناً على أزواجهن لأن هؤلاء لم يموتوا عن زوجاتهم
قبل اكتمال العمر

ولم تبك الأمهات هلعاً على الرضع ففقدنهن في نعومة الأظفار
ولم يحاول اللصوص والغشاشون والحادعون المريحون بالكذب سرقة
أو غشاً أو خداعاً

وكل جار أحب جاره التقى ، وأحب الشعب مولاه
وآنت الأشجار أكلها كاملة كلما حانت فصولها
ولم تتوان الأرض عاماً عن إخراج غلتها في غبطة المعترف بالجميل
وأمطرت السماء في أوان المطر ، ولم تعصف قط بالبلاد عاصفة تأتي
على زرعها

فكان كل واد يانع باسم غنياً بمحصوله غنياً بمرعاه
وأخرج المنتسج السندان صناعتها ، كما أخرجت الأرض الحصية
المحروثة نبيتها

وعاشت الأمة فرحة بعمل أجدادها الأولين (٤٤)
ألا ما أمتعتها من قصة ، يستطيع حتى المتشائم في عصرنا الحديث أن
يستمتع بها ، إذ كان من الحكمة بحيث يترك زمام نفسه آناً بعد آناً لروعة
الخيال ونعمة الغناء ؛ فهذه الأشعار التي ربما كانت أحط فندراً من ما حمتي
هومر من الوجهة الأدبية — في بنائها المنطقي وفخامة اللغة وعمق التصوير ،
والصدق في وصف الأشياء على حقائقها — تمتاز بدقة الشعور ، وإعلاها
من شأن المرأة والرجل إعلاء مثالياً ، وبتصوير الحياة تصويراً قوياً — وهو
تصوير واقعي أحياناً ؛ فلئن كان « راما » و « سيتا » أسى خلقاً من أن يكون
شخصين حقيقيين ، فغيرهما من الأشخاص مثل « دروبادي » و « يوذشيرا »
و « ذريتا — راشرا » و « جانذارى » يكادون يكونون في قوة الحياة التي تراها

في « أنجيل » و « هيلانة » و « يوليسيز » و « پنلوپ » ؛ ويستطيع الهندي أن يحتج في حق قائلنا إن الأجنبي لا يمكنه قط أن يحكم على هاتين الملمحتين ، بل لا يمكنه قط أن يفهمهما ؛ فهما للهندي ليستا مجرد قصتين بل هما في رأيه بهو من أهواء الصور ، يشاهد فيه أشخاصاً مثاليين يمكنه أن ينسج في سلوكه على غرارهم ، هما مستودع تستقر فيه التقاليد ، كما تستقر فلسفة أمته ولاهوتها فهما — بوجه من الوجوه — كتب مقدسة يقرؤها الهندي على نحو ما يقرأ المسيحي « محاكاة المسيح » أو « تراجم القديسين » ؛ إذ يعتقد الهندي الورع أن « كرسنا » و « راما » صورتان مجسدتان للألوهية ، ولا يزال يتوجه إليهما بالصلاة ؛ وهو حين يقرأ أخبارهما في هاتين الملمحتين ، يشعر بأنه يستمد من قراءته سموً دينياً ، كما يستمد متعة أدبية وارتفاعاً خلقياً ؛ وهو يؤمن أن قراءته لـ « رامايانا » يطهره من أوزاره جميعاً ويجعله ينجب ولدًا (٥٠) ، كما أنه يقبل النتيجة المزهوة التي تنتهي إليها « الماهاهاراتا » قبول الإيمان السادس ، وهي :

« إذا قرأ المرء « الماهاهاراتا » وآمن بتعاليمها ، تطهر من كل خطايا ، وصعد إلى السماء بعد موته . . . فالبراهمة بالقياس إلى سائر الناس ، والزيد بالقياس إلى سائر ألوان الطعام . . . والمحيط بالقياس إلى بركة الماء ، والبقرة بالقياس إلى سائر ذوات الأربع — كل ذلك يصور « الماهاهاراتا » بالقياس إلى سائر كتب التاريخ . . . إن من يصغى في انتباه إلى أشعار « الماهاهاراتا » المزدوجة « الأبيات ويؤمن بما فيها ، يتمتع بحياة طويلة وسمعة طيبة في هذه الحياة الدنيا ، كما يتمتع في الآخرة بمقام أبدي في السماء » (٥١) .

الفصل الرابع

المسرحية

الأصول - « عربية الطين » - خصائص المسرحية الهندية -
كاليداما - قصة « شاكنتالا » - تقدير المسرحية الهندية

المسرحية في الهند قديمة قدم الفيديات ، بوجه من الوجوه ، ذلك لأن بلورها الأولى موجودة في كتب « يويانشاد » ولا شك أن للمسرحية بداية أقدم من هذه الكتب المقدسة ، بداية أكثر فاعلية من ذلك - وأغنى بها الاحتفالات والمواكب الدينية التي كانت تقام للقرايين وأعياد الطقوس ؛ وكان للمسرحية مصدر ثالث غير هذين ، وهو الرقص - فلم يكن الرقص مجرد وسيلة لإخراج الطاقة المدخنة ، وأبعد من ذلك عن الحقيقة أن نقول إنه كان بديلاً للعملية الجنسية ، لكنه كان شعيرة جدية يُقصد بها أن يحاكي ويوحى بالأعمال والحوادث الحيوية بالنسبة للقبيلة ؛ وربما التمسنا مصدراً رابعاً للمسرحية وهو تلاوة شعر الملاحم تلاوة علنية تدبُّ فيها الحياة ؛ فهذه العوامل كلها تعاضدت على تكوين المسرح الهندي ، وطبعته بطابع ديني ظل عالماً به خلال للعصر القديم كله (*) من حيث بناء المسرحية ذاتها ، ومصادر موضوعاتها الفيدية والملحمية ، والمقدمة التي كانت تتلى دائماً قبل البدء في التمثيل استنزالا للبركة :

وربما كان آخر البواعث التي حفزتهم على إنشاء المسرحية ، هو اتصال الهند باليونان اتصالاً جاء نتيجة لغزو الإسكندر ؛ فليس لدينا شاهد يدل على وجود المسرحية قبل « أشوكا » ، كما أنه ليس بين أيدينا إلا دليل مشكوك في قوته ، على أنها وجدت في عهده ، واقدم ما يبقى لنا من المسرحيات الهندية

(*) وسمى به العصر الذي استخدم فيه الإدب اللغة السنسكريتية؛ أداة التعبير .

مخطوطات أوراق النخيل التي كُشف عنها حديثاً في التركستان الصينية ، وبينها ثلاث مسرحيات ، تذكر إحداها أن اسم مؤلفها هو « أشقاغوشا » العالم اللاهوتي في بلاط « كائيشكا » ؛ لكن القالب الغنى لهذه المسرحية ، والشبه الذي بين شخصية « المضحك » فيها وبين النمط الذي عرفناه لمثل هذه الشخصية في المسرح الهندي على مرّ العصور ، قد يدلان على أن المسرحية كانت قائمة بالفعل في الهند قبل مولد « أشقاغوشا » (٤٧) ، وحدث في سنة ١٩١٠ أن وجدت في « ترافانكور » ثلاث عشرة مسرحية سنسكريتية ، تُنسب في شيء من الشك إلى « بهازا » (حوالي سنة ٣٥٠ ميلادية) وهو في الأدب المسرحي سلفٌ ظفر بكثير من التكريم من « كاليداسا » في مقدمة روايته «مالافिका» توضيح جيد لنسبة الزمن والصفات ؛ أثبتته (أي كاليداسا) في تلك المقدمة عن غير وعى منه ، فتراه يسأل : « هل يليق بنا أن نهمل مؤلفات رجال مشهورين مثل « بهازا » و « ساوميل » و « كافيتوترا » ؟ هل يمكن للنظارة أن يحسّوا بأقل احترام لما ينشئه شاعر حديث يسمى كاليداسا ؟ » (٤٨) .

ولم عهد قريب كانت أقدم مسرحية هندية معروفة للباحثين العلميين هي « عربية الطين » ، وفي النص — الذي ليس تصديقه حتماً علينا — ذكرٌ لاسم مؤلفها ، وهو رجل مغمور معروف باسم « الملك شودراكا » يوصف بأنه خبير بكتب الفيلدا وبالرياضة وترويض الفيلة وفن الحب (٤٩) ومهما يكن من أمر فقد كان خبيراً بالمسرح ، ومسرحيته هذه أمتع ما جاءنا من الهند ، ليس في ذلك سبيل إلى الشك فهي مزيج — يدل على براعة — من الغناء والفكاهة ، وفيها فقرات رائعة لها ما للشعر من حرارة وخصائص .

ولعل خلاصة موجزة لحوادثها أنفع في توضيح مميزات المسرحية الهندية من مجلد بأسره يكتب في شرحها والتعليق عليها ؛ ففي الفصل الأول نلتقى بـ « شارو — دانا » الذي كان ذات يوم من الأغنياء ، ثم أسره لوجوده

وسوء حفظه ؛ ويلعب صديقه «مايتريا» - وهو برهمي قديم - دور المضحك في المسرحية ؛ ويطلب «شارو» من «مايتريا» أن يهب الآلهة قرباناً ، لكن لبرهمي يرفض الطلب قائلاً : « ما غناء القربان للآلهة التي عبدتها ما دمت لم نصنع لك شيئاً ؟ » وفجأة دخلت امرأة هندية شابة ، من أسرة رفيعة ولها ثراء عريض ، دخلت مندفعة في فناء دار «شارو» تلمس فيه ملاذاً من رجل يتعقبها وإذا بهذا المتعقب أخو الملك ، واسمه «سامرثاناكا» وهو شرير إلى درجة بلغت غاية لم تدع فيه أدنى مجال للخير ، حتى ليتعذر على الإنسان أن يصدق وجود مثل هذا الشر الخالص ، على نحو ما كان «شارو» خيراً خالصاً لاسبيل إلى دخول الشر في نفسه ؛ فيحس «شارو» الفتاة اللائلة بداره ، ويطرد «سامرثاناكا» الذي يتوعد بالانتقام ، فيزدري منه هذا الوعيد وتطلب الفتاة - واسمها «فاسانتا - سينا» - من «شارو» أن يحفظ لها وعاء فيه جواهر كريمة تحت حراسته الآمنة ، خشية أن يسرقه منها الأعداء ، وخشية ألا تجد حذراً تتلرع به للعودة إلى زيادة منقذها ؛ فيجيبها إلى ما طلبت ، ويحفظ لها الوعاء ، ويحرسها حتى يبلغ بها إلى دارها الفخمة ؛

ويأتي الفصل الثاني بمثابة فاصل هزلي ، فهذا مقامر هارب من مقامرين آخرين ، يلوذ بأحد المعابد ، فلما دخل هذان ، تخلص منهما بأن وقف وقفة التمثال كأنه وثن الضريح ، ويقرصه المتعقبان ليريا إن كان حقيقة وثناً من الحجر ، فلا يتحرك ؛ فيتخليان عن البحث ، ويتسليان بلعبة يلعبانها بالزهر (زهر القمار) بجوار المذبح ؛ ويبلغ اللعب من إثارته للنفس مبلغاً تعلم معه على التمثال أن يضبط زمام نفسه ، فوثب من على قاعدته ، واستأذن ليشك في اللعب ؛ وهزمه اللاعبان الآخران ، فيجده في ساقبه السريعتين وسيلة للفرار مرة أخرى ، وتنجيه «فاسانتا - سينا» التي عرفت رجلاً كان فيما مضى خادماً عند «شارو - داتا» ؛

ونرى في الفصل الثالث «شارو» و «مايتريا» عائدتين من حفلة موسيقية

ويسطو على الدار لص فيسرق وعاء الجواهر الكريمة ، فلما كشف « شارو » عن السرقة ، أحسّ بالعار ، وبعث إلى « فاسانتا - سينا » آخر ما يملكه من عقود اللؤلؤ ، عوضاً لها .

ونرى في الفصل الرابع « شارفيلكا » يقدم الوعاء المسروق إلى خادمة « فاسانتا - سينا » ابتغاء حببها ، فلما عرفت أنه وعاء سيدتها ، ازدردت « شارفيلكا » لأنه لص ، فيجيبها في مرارة نعرفها في شوبنهاور ، قائلاً :
إن المرأة - إذا ما بذلت لها المال - ابتسمت أو بكّت

ما أردت لها الابتسام أو البكاء ؛ لأنها تحمل الرجل
على الثقة فيها ، لكنها هي لا تثق فيه ،

إن النساء متقلبات الأهواء كموج

المحيط ؛ إن حين ميفلات هروب

كأنه شعاع من ضوء الشمس الغاربة فوق السحاب ،

لنهن يرمين بميل شديد على الرجل

الذي يعطين مالا ، وما زلن يعتصرون ماله

اعتصارهن لعصارة النبات الملىء ، ثم يبدونه نبذا

لكن الخادمة تلحظ كلامه هذا بعفوها عنه كما تلحظه « فاسانتا - سينا » بالإذن لها بالزواج .

وفي فاتحة الفصل الخامس تأتي « فاسانتا - سينا » إلى بيت « شارو » لكي تعيد له جواهره ، وتعيد كذلك وعاءها ؛ وبينما هي هناك ، عصفت عاصفة تصفها بالسنسكريزية وصفاً رائعاً (*) ، وتتفضل عليها العاصفة بالزيادة من ثورة غضبها ، إذ اضطرتها بذلك - اضطراباً وجاء وفق ما تشاء وتهوى - أن تبيت ليلتها تحت سقف شارو .

(*) هذه حالة شاذة ، لأن العادة في المسرحيات الهندية أن تتكلم النساء باللغة البراكريتيّة ، على أساس أنه لا يليق بسيدة أن تلمّ بلغة ميتة .

ونرى في الفصل السادس « فاسانتا » وهي تغادر بيت « شارو » في الصباح التالي ، وبدل أن تدخل العربة التي أعدها لها ، أخطأت فدخلت عربة يملكها « سامزثاناكا » الشرير ؛ وفي الفصل السابع حبكة فرعية ليست بذات أثر كبير على موضوع المسرحية ؛ ونرى « فاسانتا » في الفصل الثامن ملقاة — لا في قصرها كما توقعنا — بل في بيت عدوها ، بل توشك أن تكون في أحضان ذلك العدو ؛ فلما عاودته بازدراء حبه إياها ، خنقها ودفنها ، ثم ذهب إلى المحكمة واتهم شارو بقتل « فاسانتا » بغية الحصول على أحجارها الكريمة .

وفي الفصل التاسع وصف للمحاكمة ، حيث يحون « مايتريا » سيده خيانه غير مقصودة ، وذلك بأن أسقط من جيبه جواهر « فاسانتا » ، فحكم على « شارو » بالموت ؛ ونراه في الفصل العاشر في طريقه إلى حيث ينقل فيه الإعدام ، ويلتمس ابنه من الجلادين أن يصفوه مكان أبيه ، لكنهم يرفضون ؛ ثم تظهر « فاسانتا » في اللحظة الأخيرة ، فقد شاهد « شارفلاك » « سامزثاناكا » وهو يدفنها ، فأسرع إلى إخراج جسدها قبل فوات الأوان ، أعادها إلى الحياة ؛ وانقلب الوضع ، فقد أنقذت « فاسانتا » « شارو » من الموت ، واتهم « شارفلاك » أنها الملك بتهمة القتل ، لكن « شارو » أتى أن يويد الاتهام ، فأطلق سراح « سامزثاناكا » وعاش الجميع عيشاً سعيداً (٥٠) .

لما كان الوقت في الشرق ، حيث يكاد العمل كله يتم أداؤه بأيدي بشرية ، أوسع منه في الغرب ، حيث وسائل توفير الوقت كثيرة جداً كانت المسرحيات الهندية ضعف المسرحيات الأوروبية في عصرنا هذا ؛ فيتراوح عدد الفصول من خمسة إلى عشرة ، وكل فصل منها ينقسم في غير إزعاج للنظارة إلى مناظر بحيث يكون أساس الانقسام خروج شخصية ودخول أخرى ، وليس في المسرحية الهندية وحدة للمكان ووحدة للزمان ، وليس فيها ما يحدد سرحات الخيال ، والمناظر على المسرح قليلة ، لكن الثياب زاهية الألوان ، وأحياناً

يدخلون على المسرح حيوانات حية فتزيد من حركة المسرحية نشاطاً (٥١) وتبث روحاً فيها هو صناعي بما هو طبيعي فترة من الزمن ، ويبدأ التمثيل بمقدمة يناقش فيها أحد الممثلين أو مدير المسرح موضوع الرواية ، والظاهر أن « جيته » أخذ عن « كاليدياسا » فكرة المقدمة لرواية « فاوست » ، ثم تحتم المقدمة بتقديم أول شخصية من الممثلين ، فيأتي هذا ويخوض في قلب الموضوع والمصادفات لا عدد لها ، وكثيراً ما ترسم العوامل الحارقة للطبيعة خط السير للحوادث ، ولا تخلو مسرحية من قصة غرامية ، كما لا بد لها من « مضحك » ، وليس في الأدب المسرحي الهندي مأساة ، إذ لا مندوحة لهم عن اختتام الحوادث بخاتمة سعيدة ، وحتّم في المسرحية أن ينتصر الحب الوفي دائماً ، وأن تكافأ الفضيلة دائماً ، وأقل ما يدعوهم إلى فعل ذلك أن يرجع بمنايا الموازنة مع الواقع ، وتخلو المسرحية الهندية من المناقشات الفلسفية التي كثيراً جداً ما تعترض مجرى الشعر الهندي ، فالمسرحية مثل الحياة ، لا بد أن تعكس بالفعل وحده ، وألا تلجأ أبداً في ذلك إلى مجرد الكلام (*) ، ويتعاقب في سياق المسرحية الشعر الغنائي والكثر ، حسب جلال الموضوع والشخصية والعمل ، والسنسكريتية هي لغة الحديث لأفراد الطبقات العالية في الرواية ، والبراكريتية هي لغة النساء والطبقات الدنيا ، والفقرات الوصفية في تلك المسرحيات بارعة ، وأما تصوير الشخصيات فضعيف ، والممثلون - وفيهم نساء - يجيدون أداء التمثيل ، فلا هم يتسرعون كما هي الحال في الغرب ، ولا هم يسرفون في البطء كما يفعل أهل الشرق الأقصى ؛ وتنتهي الرواية بخاتمة يستوجه فيها بالدعاء إلى الإله المحبب عند المؤلف أو عند أهل الإقليم المحلي ، ليهيئ أسباب السعادة للبلاد .

(*) يقول الناقد المسرحي الهندي العظيم « ذاناميجايا » (حوالي ١٠٠٠ ميلادية) « نبحثنا إلى الرجل الساذج ذي الذكاء المحدود الذي يقول إن المسرحيات - التي تبث القبضة في النفوس - فائدتها الوحيدة هي اكتساب المعرفة ؛ لأنه بهذا القول قد أشاح بوجهه عما يبعث البهجة في النفس » (٥٢) .

وأشهر المسرحيات الهندية هي « شاكونتالا » لـ « كاليدياسا » لم يراحها في ذلك مزاحم منذ ترجمها « سيروليم جونز » وامتدحها « جيته » ؛ ومع ذلك فكل ما نعرفه لكاليدياسا ثلاث مسرحيات ، مضافاً إليها الأساطير التي أدارتها حول اسمه ذاكرات المعجبين ، والظاهر أن قد كان أحد « الجواهر التسع » - من الشعراء والفنانين والفلاسفة - الذين قرّبهم الملك « فكرياماديتيا » إليه (٣٨٠ - ٤١٣ ميلادية) في عاصمة چوڤتا ، وهي « يوجين » .

تقع « شاكونتالا » في سبعة فصول ، بعضها نثر ، وبعضها شعر ينضج بالحياة ، فبعد مقدمة يدعو فيها مدير المسرح النظارة أن يتأملوا روائع الطبيعة ، تبدأ الرواية بمنظر طريق في غاية ، حيث يقيم راهب مع ابنة تبتاها ، تسمى « شاكونتالا » وما هو إلا أن يضطرب سكون المكان بصوت عربية حربية ، يخرج منها راكبها وهو الملك « دشينانتا » فيُغرمُ « بشاكونتالا » في سرعة نعهدها في خيال الأدباء ، ويتزوج منها في الفصل الأول ، لكنه يُستدعى فجأة للعودة إلى عاصمته ؛ فيتركها واعداء إياها أن يعود إليها في أقرب فرصة ممكنة كما هو مألوف في مثل هذا الموقف ؛ ويبنى رجل زاهد فتاتنا الحزينة بأن الملك سيظل يذكرها ما دامت محتفظة بالخاتم الذي أعطاه لها ، لكنها تفقد الخاتم وهي تستحم ؛ ولما كانت على وشك أن تكون أمّاً ، فقد ارتحلت إلى قصر ، الملك ، لتعلم هناك أن الملك قد نسبها على غرار ما هو معهود في الرجال الذين نسخو معهم النساء ، وتحاول أن تذكره بنفسها .

— شاكونتالا : ألا تذكر في عريشة الياسمين

ذات يوم حين صبّبت ماء المطر

الذي تجمع في كأس زهرة اللوتس

في تجويفة راحتك ؟

— الملك : امضي في قصتك إلى أسمع .

— شاكونتالا : وعندئذ في تلك اللحظة حينها ، جاء نحونا يعدو طفلى الذى تَبَسَّيْتُهُ ، أعنى الغزال الصغير ، جاء بعينه الطويلتين الناعستين ؛ فقبل أن تطحن ظمأك .

مددت يدك بالماء لذلك المخلوق الصغير ، قائلاً

« اشرب أنت أولاً أيها الغزال الوديع »

لكن الغزال لم يشرب من أيد لم يألفها

وأسرعتُ أنا فمددت إليه ماء في راحتي فشرب

في ثقة لا يشوبها فرع ، فقلت أنت مبهتسا :

« إن كل مخلوق يثق في بنى جنسه

كلاكما وليد غاية حوشية واحدة

وكلاكما يثق في زميله ، يعرف أين يجد أمانه »

— الملك : ما أحلاك وما أطفك وما أكذبك ! أمثال هؤلاء النساء

يخدعن الحق . . .

إنك لتلاحظ دهاء الإناث

في شتى أنواع المخلوقات ، لكنها في النساء أكثر منها في غيرهن

إن أنثى الوقوق تترك بيضها للأقدام تفتقسها لها

وتطير هي آمنة ظافرة (٥٣)

هكذا لقيت « شاكونتالا » الهون ، وتحطم رجاؤها ، فرفعتها معجزة إلى

أجواز الفضاء حيث طارت إلى غابة أخرى فولدت هناك طفلها ، وهو

« بهاراتا » العظيم الذى كُتِبَ على أبنائه من بعده أن يخوضوا معارك « الماهاهاراتا »

وفي ذلك الحين ، وجد سَمَّاكُ خاتمتها المفقود ، ورأى عليه اسم الملك ، فأحضره

إلى « دشيانتا » (الملك) ، وعندئذ عادت إليه ذاكرته « بشاكونتالا » ، وأخذ

يبحث عنها في كل مكان ، وطار بطائرة فوق قمم الهملايا ، وهبط بتوفيق من

السماء عجيب على الصومعة التي كانت « شاكونتالا » تلوى في جوفها ،
 ورأى الصبَّ « بهاراتا » يلعب أمام الكوخ ، فحَسَدَ والديه قائلاً :
 « آه ، ما أسعده من أب وما أسعدها من أم
 يحملان وليدهما ، فيصديهما القدر
 من جسمه المعفَّر ، إنه يكنُّ آمناً مطمئناً
 في حِجْرَيْهِمَا ، وهو الملاذ الذي يرنو إليه -
 إن براعم أسنانه البيضاء تبدى صغيرة
 حين يفتح فمه باسمّاً لغير ما سبب ؛
 وهو يلغو بأصوات حلوة لم تشكل بعد كلاماً . . .
 لكنها تذيب الفؤاد أكثر مما تذيبه الألفاظ كائنة ما كانت » (٥٥)
 وتخرج « شاكونتالا » من كوئخها ، فليتمس الملك عفوها ، وتعفو عنه ،
 فينخذها ملكة له ، وتنتهى المسرحية بدعاء غريب لكنه يمثل النقط الهندى
 المألوف :

« الا فليعيش الملوك لسعادة رعاياهم دون سواها ،
 اللهم أكرم « سارسقائى » المقدسة - منبع
 الكلام وإلاهة الفن المسرحى ،
 أكرمها دوماً بما هو عظيم وحكيم !
 اللهم يا إلهنا الأرجوانى الموجود بذاتك
 يا من يملأ المكان كله بنشاط حيويته ،
 أنقل روحى من عودة مقبلة إلى جسد ! » (٥٥)

لم تندهور المسرحية بعد « كاليداسا » لكنها لم تستطع بعدئذ أن تنتج
 رواية فى قوة « شاكونتالا » أو « عربية الطين » ؛ فقد كتب الملك « هارشا »
 ثلاث مسرحيات شغلت المسرح قروناً - ذلك لو أخذنا رواية تقليدية ربما

أوحى بها في أول أمرها إحياء ؛ وبعده بمائة عام ، كتب « بها فاهوتى » - وهو برهمي^١ من برار - ثلاث مسرحيات غرامية ، لا يفوقها جودة إلا مسرحيات « كاليداسا » في تاريخ المسرح الهندي ؛ وكان أسلوبه - رغم ذلك - مزخرفاً غامضاً ، فكان لزاماً عليه أن يقنع بنظارة محدودة العدد ، وبالطبع قد ادعى أن تلك النظارة القليلة ترضيه ؛ وقد كتب يقول :

« ألا ما أقل ما يدريه أولئك الذين يقرعوننا باللوم ؛ إن مسرحياتي لم تكتب لتسليتهم ، فليس بعيداً أن يكون بين الناس شخص ، أو ربما يوجد شخص في مقبل الأيام ، له ذوق شبيه بذوقي ، لأن الزمان مديد والعالم فسيع الأرجاء » (٥٦)

يستحيل علينا أن نضع الأدب المسرحي في الهند ، في منزلة واحدة مع مثيله في اليونان أو في إنجلترا أيام الـ « يصابات » ؛ لكنه يقارن مع المسرح في الصين أو اليابان فيكون له التفوق ؛ كلا ولا يجوز لنا أن نبحث في أدب الهند عما يطبع المسرح الحديث من ألوان الفن الدقيق ، فهذه الألوان عرض من أعراض الزمن ، أكثر منها حقيقة أبدية ، وربما زالت ، بل ربما تحولت إلى ضدها ؛ إن الكائنات الخوارق للطبيعة ، في المسرحية الهندية غريبة على أذواقنا ، مثل « القدر » في أدب « يوربيديز » المتنور ؛ لكن هذا الجانب أيضاً عرض من أعراض التاريخ ؛ أما أوجه الضعف في المسرحية الهندية (إذا جاز لأجني أن يذكرها في تردد) فهي التكاف في الصيغة اللفظية التي يشوبها تكرار الحرف الواحد ليمثل الصوت المعبر عنه ونفسها الألاعب اللفظية ، وتصوير الأشخاص بلون واحد للشخص الواحد ؛ فلما أن يكون الشخص خيراً صرفاً ، أو أن يكون شراً صرفاً ، وحبكة الحوادث حبكة لا يقبلها العقل ، مستندة إلى مصادفات لا يمكن تصديقها ؛ وإسراف في الوصف وفي النقاش حول الفعل الذي يكاد يكون بحكم التعريف الوسيلة الفريدة التي تتميز بها المسرحية في نقل ما تريد أن تنقله ؛ وأما حسنات المسرحية الهندية فما فيها من خيال

بديع ، وعاطفة رقيقة ، وشعر مرهف ، ونداء عاطفي لما في الطبيعة من ألوان
الجمال والفرح ، إنه لاسبيل إلى النزاع حول صور الفن القومية ، ذلك لأننا
لا نستطيع أن نحكم عليها إلا من وجهة نظرنا بما لها من لون خاص ، ثم لا نستطيع
أن نراها غالباً إلا خلال منظار الترجمة ، ويكفي أن نقول إن « جيته » وهو
أقدر الأوربيين على التماسي فوق حدود الإقليم وحواجز القومية ، قد عَدَّ
قراءة « شاكونتالا » بين ما صادفه في حياته من عميق التجارب ، وكتب
عنها معترفاً بفضائها :

« أتريدني أن أجمع لك في اسم واحد زهرات العالم وهو في ربيعته ناشيء ،
وثماره وهو في خريفه ينحدر إلى فناء

وأن أجمع كل ما عساه أن يسحر الروح ويهزها ويغذوها ويطعمها
بل أن أجمع الأرض والسماء نفسيهما في اسم واحد ؟

إذن لذكرت اسمك يا « شاكونتالا » وبذكره أذكر كل شيء دفعة
واحدة » (٥٧) .

الفصل الخامس

النثر والشعر

اتحداهما في الهند - الحكايات الخرافية - التاريخ - الحكايات - صنار
الشعراء - نهضة الأدب باللغة الدارجة في الحديث - شاندی داس -
تولسی داس - شعراء الجوب - كابر

النثر ظاهرة مستحدثة في الأدب الهندي إلى حد كبير ، ويمكن اعتباره ضرباً من الفساد جاءه من الخارج بفعل الاتصال مع الأوروبيين ؛ فروح الهندي الشاعرة بطبعها ترى أنه لا بد لكل شئ جدير بالكتابة عنه أن يكون شعرياً للمضمون ، يستثير في الكاتب رغبة في أن يخلع عليه صورة شعرية ؛ فما دام الهندي قد أحس بأن الأدب ينبغي قراءته بصوت مرتفع ، وأدرك أن نتاجه الأدبي سينتشر في الناس ويدوم بقاؤه - ذلك إن انتشر ودام - بالرواية الشفهية لا بالكتابة فقد أثر أن يصبّ إنشاءه في قالب موزون أو مضغوط في صورة الحكمة ، بحيث تسهل تلاوته ويسهل حفظه في الذاكرة ؛ ولهذا كان أدب الهند كله تقريباً أدباً منظوماً ؛ فالبحوث العامة والطبية والقانونية والفنية أغلبها مكتوب بالوزن أو بالقافية أو بكليهما ، حتى قواعد النحو ومعاني القاموس قد صيغت في قالب الشعر ، والحكايات الخرافية والتاريخ ، وهما في الغرب يكتفيان بالنثر ، تراهما في الهند قد اتخذتا قالباً شعرياً مُنْعَمًا .

الأدب الهندي خصيب بالحكايات الخرافية بصفة خاصة ؛ والأرجح أن تكون الهند مصدراً لمعظم الحكايات الخرافية التي عبرت الحدود بين أقطار العالم كأنها عملة دولية (*) فالهندية لقيت أوسع انتشاراً لها حين كانت أساطير

(*) يقول « سير ولیم جونز » إن الهنود ينسبون لأفعليهم ثلاثة ابتكارات : الشطرنج ، والنظام العشري ، والتعليم بالحكايات الخرافية .

« جاتاكا » عن مولد بوذا ونشأته شائعة في الناس ؛ وأشهر كتاب في الهند هو المعروف باسم « بان كاتانترا » أى « العنوانات الخمسة » (حوالى ٥٠٠ ميلادية) وهو مصدر كثير من الحكايات الخرافية التى أمتعت أوروبا كما أمتعت آسيا ؛ وكتاب « هيتوباديشا » أو « النصيحة الطيبة » فيه مختارات ومقتبسات من الحكايات الموجودة فى « بان كاتانترا » ، والعجيب أن كلا الكتّابين ينزلان عند الهنود - إذا ما صنفوا كتبهم - فى قسم « نبقى شاسترا » ومعناها إرشادات فى السياسة والأخلاق ، فكل حكاية تروى لكى تبرز عبرة خلقية ، ومبدأ من مبادئ السلوك أو الحُكْم ، وفى معظم الحالات يقال فى هذه القصص إنها من إنشاء برهمى ابتكرها ليعلم بها أبناء ملك من الملوك ، وكثيراً ما تستخدم هذه الحكايات أخطاء الحيوانات للتعبير عن ألطف معانى الفلسفة ؛ فحكاية القرد الذى حاول أن يدئ نفسه ببراعة (وهى حشرة تضىء بالليل) وقتل الطائر الذى يتصهره بخطئه فى ذلك ، تصويرٌ بديع دقيق لما يصيب العالم الذى يتصدى لإرشاد الناس إلى مواضع الخطأ فى عقائدهم (*) .

ولم تنجح كتابة التاريخ هناك فى أن ترتفع عن مستوى سرد الحقائق عارية ، أو مستوى الخيال المزخرف ، ويجوز أن يكون الهنود قد أهملوا العناية بكتابة التاريخ بحيث ينافسون بها هيرودوت ، أو ثيوسديد ، أو قلو طرخس ، أو تاسيتس أو جيبس ، أو فولتير ، إما لآذرائهم لحوادث المكان والزمان المتغيرة (وهو ما يسمونه مايا) وإما لإيثارهم النقل بالرواية الشفوية على المدونات المكتوبة ، فالتفصيلات الخاصة بتحديد الزمان أو المكان قليلة

(*) هالك حرب حامية ناشبة فى ميدان البحث العالمى فى شئون الشرق ، فيما إذا كانت هذه الحكايات الخرافية قد جاءت إلى أوروبا من الهند ، أو العكس ؛ وإننا نترك هذا الدراع إلى أصحاب الدراع ، ولعلها انتقلت إلى الهند وأوروبا كليهما من مصر عن طريق بلاد ما بين النهرين (العراق) وإترسل (كريت) ؛ وعلى كل حال فأثير كتاب « بان كاتانترا » على « ألب ليلة وليلة » لا ينارعه مارع (٥٨)

جداً في وثائقهم ، حتى في حالة الكتابة عن رجالهم المشهورين ، لدرجة أن علماء الهنود قد تفاوتوا في تحديد تاريخ أعظم شعرائهم « كاليداسا » تفاوتاً تراوح بين فترة طولها ألف عام (٥٩) ؛ إن الهنود يعيشون — وما زالوا كذلك إلى يومنا هذا — في عالم لا يكاد يتغير فيه شيء من عادات وأخلاق وعقائد ، حتى ليوشك الهندي ألا يفكر قط في تقدم ، ويستحيل عليه أن يعنى بالآثار القديمة ؛ فقد كانت تكفيه الملاحم تاريخاً صحيح الرواية ، كما تكفيه الأساطير في تراجم الأسلاف ؛ فلما كتب « أشفاغوشا » كتابه عن حياة بوذا (بوذا — شارِتا) كان أقرب إلى الأساطير منه إلى التاريخ ، وكذلك لما كتب « بانا » بعد ذلك بخمسمائة عام كتابه عن حياة « هارشا » (هارشا — شارِتا) كان أقرب إلى رسم صورة مثالية للملك العظيم منه إلى تقديم صورة يعتمد على صدقها ؛ وتاريخ « راجپوتانا » القومية ليست فيما يظهر إلا تمرينات في الوطنية ، والظاهر أنه لم يكن بين الهنود إلا كاتب واحد هو الذي أدرك عمل المؤرخ بمعناه الصحيح ؛ وهو « كاهانا » مؤلف كتاب « راجات آرانجني » ومعناه « تيار الملوك » ، ولقد عبر عن نفسه بقوله : « ليس جديراً بالاحترام إلا الشاعر الشريف العقل الذي يجعل الكلمة منه كحكم القاضي — نخالية من الحب والكراهية في تسجيل الماضي » ويسميه « ونِترِنِتر » : « المؤرخ العظيم الوحيد الذي أنتجته الهند » (٦٠) .

أما المسلمون فقد كانوا أدق شعوراً بكتابة التاريخ ، وخلفوا لنا مدونات ثرية تدعو إلى الإعجاب لما صنعوه في الهند ، وقد أسلفنا ذكر « البيروني » ودراسته البشرية وذكر « مذكرات » « بابور » ، وكان يعاصر « أكبر » مؤرخ ممتاز هو « محمد قاسم فرشتا » وكتابه « تاريخ الهند » هو أصح دليل تستدل به على حوادث الفترة الإسلامية ؛ وأقل منه حياداً « أبو الفضل » كبير وزراء « أكبر » أو الرجل الذي كان يؤدي كل شئون السياسة في البلاد ؛ وقد خلفه

لأجيال المستقبل وصفاً لأساليب مولاه في إدارة البلاد ، وذلك في كتابه « عين أكبر » أو « مؤسسات أكبر الاجتماعية » وروى لنا حياة مولاه رواية تدل على حبه له حبا تغفره له ، وأطلق على كتابه هذا اسم « أكبر ناما » وقد ردَّ له الإمبراطور حبه هذا حبا مثله ، ولما جاءت الأخبار بأن « جهان كير » قد قتل الوزير ، أخذ « أكبر » حزن عميق وصاح قائلاً :

« إذا أراد سالم (جهان كير) أن يكون حاكماً ، فقد كان يجوز له أن يقتلني ويبقى على أبي الفضل » (٦١) .

وبين الحكايات الخرافية والتاريخ تقع مجموعة كبيرة في منتصف الطريق من حكايات شعرية جمعها ناظمون دعويون ، وأرادوا بها أن تكون متاعاً للروح الهندية المحبة للخيال ؛ ففي القرن الأول الميلادي ، نظم ناظم يدعى « جناذيا » مائة ألف زوج من الشعر أطلق عليها « برهاتكاذا » أي « مسرح الخيال العظيم » ثم أنشأ « سوماديتا » بعد ذلك بألف عام « كاذا سارتزا جارا » أي « المحيط الجامع لأنهار القصص » ، وهي قصيدة تتدفق حتى يبلغ طولها ٢١,٥٠٠ زوج من الشعر ؛ وفي هذا القرن الحادي عشر نفسه ظهر قصاص بارع مجهول الاسم ، وابتكر هيكلا يبنى على أعواده قصيدته « فتالا بانكا فتكاتيككا » ومعناها « القصص الخمس والعشرون عن الخفافش الجارح » ، وذلك بأن صور الملك « فكريا مادنيا » يتلقى كل عام ثمرة من أحد الزاهدين في جوفها حجر نفيس ، ويسأل الملك كيف يمكنه أن يعبر عن عرفانه بالجميل فيطلب إليه أن يحضر « لليوجي » (الزاهد) جثة رجل يتدلى من المشقة ، مع إنذاره ألا يتكلم إذا ما توجهت إليه الجثة بالخطاب ؛ لكن الجثة كان يسكنها خفافش جارح أخذ يقص على الملك قصة ذهبت بلب الملك فلم يشعر بنفسه وهو يتعثر في طريقه . وفي نهاية القصة توجه الخفافش بسؤال ، فأجابه الملك ناسياً ما أنذره من التزام الصمت ؛ وحاول الملك خمساً وعشرين مرة أن يحضر الجثة للزاهد مع التزامه

الصمت لزاء ما يصدر له منها من حديث ، ومن هذه المرات أربع وعشرون مرة كان الملك فيها مأخوذاً بالقصة التي يرويها له الخفاش الجارح حتى ليسمو ويحجب عن السؤال الذي يوجه إليه في الختام (٦٢) ؛ فيالها من مشقة بارعة أنزل منها الكتاب أكثر من عشرين قصة .

لكننا في الوقت نفسه لا نقول إن الهند قد عَدَّت الشعراء الذين يفرضون الشعر بمعنى الكلمة كما نفهمه نحن ؛ فأبو الفضل يصف لنا «آلاف الشعراء» في بلاط «أكبر» ؛ وكان منهم مئات في صغرى العواصم ، ولا شك أن كل بيت كان يحتوي منهم على عشرات (*) . ومن أقدم الشعراء وأعظمهم «هارترهاري» وهوراهب ونحوي وعاشق ، غدّي نفسه بألوان الغزل قبل أن يرتمي في أحضان الدين ، ولقد خلّف لنا مدوناً بها من كتابه المسمى «قرن من الحب» — وهو سلسلة من مائة قصيدة تتتابع على نحو ما تتابع القصائد عند «هيني» ، ومما كتبه لإحدى معشوقاته : «ظننّا معاً قبل اليوم أنك كنت إياي ، وكنتُ أنا إياك ؛ فكيف حدث الآن أن أصبحت أنتِ هو أنتِ ، وأنا هو أنا ؟ » ؛ ولم يكن يأبه لرجال النقد قائلًا لهم : «إنه من العسير أن تتفنع خبيراً ، لكن «الخالق نفسه» لا يستطيع أن يرى رجلاً ليس له من المعرفة إلا نزر يسير» (٦٣) ؛ وفي كتاب «جيتا — جو فندا» لصاحبه «چاياديفا» ، — وعنوان الكتاب معناه «أنشودة قطع البقر المقدس» — يتحول غزل الهندي إلى دين ، ويصنّف ذلك الغزل بصبغته الحب الجسدي

(*) في ذلك الحين اتجه الشعر إلى أن يكون أقل موضوعية منه في أيام الملاسم ، وازداد إقبالاً على المزوجة في نسجه بين الدين والحب ؛ والوزن الذي كان مطلقاً في الملاسم ، يختلف في طول البيت الواحد ، ولا يتطلب طراداً في المقاطع الأربعة أو الخمسة الأخيرة من البيت ، قد أصبح الآن أدق التزاماً للقاعدة أو أكثر تنوعاً في آن واحد ؛ ودخلت آلاف اللقواعد المعقدة في العروض ، التي تختفي في الترجمة ؛ وكثرت أساليب الصناعة في صياغة العبارة وفي ألفاظها ، وظهرت الثقافية « لا في نهاية البيت فحسب ، بل كثيراً ما التزم بها في أواسط الأبيات كذلك ؛ وسنت قواعد صارمة لقن الشعر وازدادت الصرامة دقة كلما هزل المعنى .

لـ « رازا » و « كرشنا » وهى قصيدة مليئة بالعاطفة الحية الجسدية ، لكن الهند تؤوّلها تأويلاً مدفوعة فيه بالشعور الدينى : إذ تفسرها بأنها قصيدة صوفية رمزية تعبر عن عشق الروح لله - وهو تأويل يفهمه أولئك القديسون للذين لا يهتمون للعواطف البشرية ، والذين أنشأوا من عندهم مثل هذه العنوانات التقية لـ « نشيد الأنشاد » .

وفى القرن الحادى عشر تسلت لهجات الحديث حتى احتلت مكانها بدل اللغة الميتة ، لتكون أداة التعبير الأدبى ، كما فعلت فى أوروبا بعد ذلك بقرن ؛ وأول شاعر عظيم استخدم اللغة الحية التى يتحدث بها الناس فى نظمه هو « شاند باردای » الذى نظم باللغة الهندية (الجارية فى الحديث) قصيدة تاريخية طويلة تتألف من ستين جزءاً ، ولم يمنع من متابعة عمله هذا إلا نداء الموت ، ونظم « سورداس » شاعر « أجرا » الضرب ، ٦٠٠٠٠ بيت من الشعر فى حياة « كرشنا » ومغامراته ، ولقد قيل إن هذا الإله نفسه قد عاونه على نظمها ؛ بل أصبح له كاتباً يكتب ما يحمله عليه الشاعر ، لكنه كان أمرع فى كتابته من الشاعر فى إملائه (٦٤) ، وفى ذلك الوقت حينه كان « شاندى داس » - وهو كاهن فقير - يهرب البغال هزاً يما ينشد لها من أغاني شبيهة بما أنشده دانتى : يخاطب بها معشوقة ريفية على نحو ما يخاطب دانتى فتاته « پياترس » ، يصورها تصويراً مثالياً بعاطفة خيالية ، ويعلوها حتى يجعلها رمزاً للألوهية . ويجعل حبه تمثيلاً لرغبته فى الاندماج فى الله ؛ وهو فى الوقت نفسه كان الشاعر الذى شق الطريق لأول مرة للغة البنغالية فكانت بعدئذ أداة التعبير الأدبى « لقد لذت بمأمن عند قدميك يا حبيبى ، وإذا لم أرك ، ظل عقلى فى قلق » . وليس فى وسعى نسيان رشاقتك وفتنتك - ومع ذلك ليس فى نفسى شهوة إليك » ؛ ولقد حكم عليه زملاؤه البراهمة بالطرد من طائفة الكهنوت على أساس أنه كان يجلب العار لعامة الناس . فقَبِل أن ينكر حبه لـ « رامى » فى

احتفال على ؛ لكنه وهو يباشر الطقوس الخاصة بذلك الإنكار ، رأى « رامى » بين الحشد المجتمع ، فعاد إلى نقض إنكاره ذاك ، وسار نحوهما وركع أمامهما مُشَبَّك اليدين إعجاباً (٦٤) .

وأنبع شعراء الأدب المكتوب باللهجة الهندية (المتداولة في الحديث) هو « تولسى » الذى يوشك أن يكون معاصراً لشيكسبير ، وقد ألقاه أبواه فى العراق لأنه ولد لهم تحت نجمة منحوسة ؛ فتبناه متصوف فى الغابة وعلمه أغاني « رام » الأسطورية ، وتزوج ، ومات ابنه ، فانسحب إلى الغابات حيث عاش عيش التوبة والتأمل ، وهناك وكذلك فى بنارس كتب ملحمة الدينية « رام شارتا - ماناسا » ومعناها « بحيرة من أعمال رام » أخذ فيها يقص قصة « رام » مرة أخرى ، وقدّمه للهند باعتباره الإله الأسمى الذى لا إله إلا هو ، يقول « تولسى داس » : « ثمت إله واحد وهو رام خالق السماء والأرض ومخلص الإنسانية . . . ومن أجل عبّاده المخلصين ، جسّد الله نفسه فى إنسان ، فبعد أن كان « رام » إلهاً صار ملكاً من البشر ، ثم من أجل تطهيرنا عاش بيننا عيش رجل من عامة الناس » (٦٥) .

ولم يستطع الاقليل من الأوروبيين قراءة ملحمة فى أصلها الهندى (المقصود هو الهندية التى كانت جارية فى الحديث) لأنه بات اليوم قديماً مهجوراً ، ولكن أحد هؤلاء القليلين الذين استطاعوا قراءة الأصل ، من رأيه أن تلك الملحمة تجعل « تولسى داس » « أهم شخصية فى الأدب الهندى كله » (٦٦) ؛ وهذه القصيدة لأهل الهندستان بمثابة إنجيل شعبي فيه ما يرجع إليه الناس من لاهوت وأخلاق ؛ ويقول غاندى : « إننى أعد الـ « رامايانا » التى نظمها « تولسى داس » أعظم كتاب فى الأدب الدينى كله » (٦٧) .

وكانت بلاد الدكن فى ذلك الوقت نفسه تنتج كذلك شعراً فنظم « توكارام »

«باللغة الماهر اثنية ٤٦٠٠ نشيد ديني تراها متداولة على الألسن في الهند اليوم تداول مزامير « داود » في اليهودية أو المسيحية ؛ ولما ماتت زوجته الأولى تزوج ثانية من امرأة سليطة فأصبح فيلسوفاً ، وكتب يقول :

« ليس من العسير أن تظنم بالخلاص ، لأنك تجد الخلاص قريباً منك في الحزمة التي تحملها على ظهرك » (٦٨) ؛ وفي القرن الثاني الميلادي أصبحت « مادورا » عاصمة الآداب « التاميلية » وأقيمت بها « سانجام » أي جمعية قوامها الشعراء والنقاد تحت رعاية ملوك « پانديا » فاستطاعت — مثل المجمع العلمي الفرنسي — أن تضبط تطور اللغة ، وأن تخلع الألقاب وتمنح الهدايا (٦٩) .

وأنشأ « تروفا لافار » — وهو نساج من المنبوذين — أثراً أدبياً أفكاره دينية وفلسفية ، أنشأه في بحر من أعسر البحور « التاميلية » وأطلق عليه اسم « كورال » فضمته مثلاً عليا أخلاقية وسياسية ، ويؤكد لنا الرواة أنه لما رأى أعضاء مجلس « سانجام » — وكلهم من البراهمة — مدى توفيق هذا المنبوذ في قرض الشعر ، أغرقوا أنفسهم عن آخرهم (٧٠) ، لكننا لا نصدق هذه الرواية إن قيلت من أي مجمع علمي مهما يكن أمره .

وقد أرجأنا الحديث عن « كابر » — أعظم شاعر غنائي في الهند الوسيطة ، أرجأناه لنختم به الحديث ، ولو أن مكانه الزمني يأتي قبل ذلك ، « وكابر » نساج ساذج من بنارس ، أعدته الطبيعة للمهمة التي أراد القيام بها ، وهي توحيد الإسلام والهندوسية ، وذلك لأنه — كما يقال — من أب مسلم وأم من عذارى البراهمة (٧١) ؛ فلما أخذ عليه لُبَّه « راماناند » الواعظ ، أخلص العبادة له « راما » ووسع من نطاق « راما » (كما كان تولسى داس ليفعل) حتى جعله إلهاً عالمياً ، وطقق يقرض شعراً بلغة الحديث الهندية ، بلغ الغاية في الجمال ، ليشرح به عقيدة دينية لا يكون فيها معابد ، ولا مساجد ، ولا أوثان ،

ولا طبقات ، ولا ختان ، ثم لا يكون فيها من الآلهة إلا إله واحد (*) ، يقوله
عن نفسه إن كابر :

” ابن « رام » و « الله » ويقبل ما يقوله الشيوخ جميعاً ... يا إلهي ، سواء
كنت « رام » أو « الله » (المقصود إله المسلمين) فأنا أحيا بقوة اسمك
إن أوثان الآلهة كلها لا خير فيها ، إنها لا تنطق ، لست في ذلك على شك ،
لأن ناديتها بصوت عال ... ماذا يجدي عليك أن تمضمض فاك ، أو أن تسبح
بمسبحتك ، أو أن تستنح في مجارى الماء المقدسة ، وأن تركع في المعابد ، إذا
كنت تملأ قلبك بنية الخداع وأنت تتمتع بصلاتك ، أو تسر في طريقك إلى
أماكن الحج ؟ “ (٧٢) .

جاء هذا القول منه صدمة قوية للبراهمة ، فلكى يدحضوه (هكذا تقول
الرواية) أرسلوا إليه زانية تغويه ، لكنه حوّلها إلى عقيدته ، ولم يكن ذلك
حسراً عليه ، لأن عقيدته لم تكن مجموعة من قواعد جامدة ، بل كانت شعوراً
دينياً عميقاً فحسب :

هنالك يا أخى عالم لا تحده الحدود
وهنالك « كائن » لا اسم له ، ولا يوصف بوصف ،
ولا يعلم عنه شيئاً إلا من استطاع أن يصل إلى سمائه ؛
ولأنه لعلم يختلف عن كل ما يسمع وما يقال ؛
هنالك لا ترى صورة ، ولا جسداً ، ولا طولاً ، ولا عرضاً
فكيف لي أن أنبتك من هو ؟
إن كابر يقول : « يستحيل أن نعبّر عنه بالفاظ الشفاه ،
ويستحيل أن يكتب وصفه على الورق

(*) ترجم رابندرانات طاغور مائة نشيد من أغانيد كابر (طبعة نيويورك ١٩١٥) ،
قبلغ بها ما نعهده فيه من كمال .

إن الأمر هنا كالأخرس الذى يذوق طعاماً حلواً - كيف يصف لك
حلاوته ؟ » (٧٣) .

واعتق « كابر » نظرية التناسخ التى ملأت الجو من حوله ، ولذلك أخذ
يدعو الله - كما يفعل الهندوسى - ليخلصه من أغلال العودة إلى الولادة
والعودة إلى الموت ، وكانت مبادئه الخلقية أبسط ما يمكن أن تصادف فى هذه
الدنيا من مبادئ : عشن عيشة العدل ، والبحث عن السعادة عند مرفقك

إنى ليضحكنى أن أسمع أن السمك فى الماء ظمآن
لأنكم لا ترون « الحق » فى دياركم ، فنضربون من غابة إلى غابة هائمين
على وجوهكم !

هاكم الحقيقة ! اذهبوا أين شئتم ، إلى بنارس أو إلى مأثوره
فلماذا لم تجدوا أرواحكم ؟ فالعالم زائف فى أعينكم ...
إلى أى الشيطان أنت سابع يا قلبى ؟ ليس قبلك مسافر ، كلا بل ليس
أمامك طريق ...

ليس هنالك جسم ولا عقل ، فأين المكان الذى سيطقى غلة روحاك ؟
إنك لن تجد شيئاً فى الخلاء

تذرع بالقوة وادخل إلى باطن جسدك أنت ،
فقدمك هناك تكون على موطن ثابت
فكر فى الأمر ملياً يا قلبى ! لا تغادر هذا الجسد إلى مكان آخر
إن « كابر » يقول : اطرء كل صنوف الخيال من نفسك ،
وثبت قدميك فيما هو أنت (٧٤)

ويقول الرواة إنه بعد موته اعترك الهندوس والمسلمون على جسده ،
وتنازعوا الرأى ، أيدفن ذلك الجسد أم يحرق ؛ وبينما هم فى تنازعهم ذاك ،
أوقع أحد الحاضرين القطاء عن الجنة ، فلذا بهم لا يرون تحتها إلا كومة من

من الزهر ، فأحرق الهندوس بعض ذلك الزهر فى بنارس ، ودهن المسلمون بقيته (٧٥) ، وأخذت أناشيده تتناقلها الأفواه بين عامة الناس بعد موته ، ولقد أوحى تلك الأناشيد إلى « ناناك » — وهو من طبقة السيخ — فأنشأ مذهبه القوى ، ورفع آخرون « كابر » إلى مصاف الآلهة (٧٦) ؛ وإنك لتجد اليوم طائفتين صغيرتين متنافستين تتبعان مذهب هذا الشاعر وتعبد اسمه ؛ هذا الشاعر الذى حاول أن يوحد المسلمين والهندوس ؛ والطائفتان إحداهما من الهندوس والأخرى من المسلمين .

الباب الحادى والعشرون

الفن الهندى

الفصل الأول

الفنون الصغرى

الفن الهندى فى عصره الزاهر - مميزات الفذة - اتصاله بالصناعة -
صناعة الحرف - المعادن - الخشب - العاج - الأحجار
الكريمة - النسيج

إننا نقف إزاء الفن الهندى ، كما نقف إزاء كل جانب من جوانب المدنية الهندية ، وقفة الدهشة المتواضعة لما نرى من رسوخ فى القديم واستمرار بين المراحل المتعاقبة ؛ فليست كل الآثار التى وجدناها فى « موهنجو - دارو » مما ينفع فى الحياة العملية ، فبينها تماثيل من حجر الجير لرجال ذوى لحى (تشبه التماثيل السومرية شهاً له دلالة) وتماثيل من الطين للنساء وحيوان ، وكذلك بينها خرزات وغيرها من أدوات الزينة المصنوعة من عقيق ، وحلى من ذهب رقيق الصناعة مصقوها (١) ؛ وبين تلك الآثار أيضاً ختم (٢) نقش فيه بالبارز ثور ، رسم رسماً قوياً ثابت الحفر ، على نحو يغرى الرأى بالوثوب إلى نتيجة يؤمن بها ، وهى أن الفن لا يتقدم ، لكنه يغير صورته وكفى .

ومنذ ذلك الحين إلى يومنا هذا ، جعلت الهند خلال الخمسة الآلاف عام التى توسطت العهدين بما فيها من تغيرات ، جعلت تبرز مثلها الأعلى فى الجمال كما تنصوره تصوراً يطبعها بميسم خاص ، فى عشرات الفنون المختلفة ؛ لكن ما خلّفته لنا من تلك الفنون ، لا يقدم لنا صورة كاملة ، إذ ترى فيها جانباً

منقوصاً ، لا لأن الهند قد تراخت عن الإبداع الفني في أى عهد من عهودها ، بل لأن الحروب وانزوات المسلمين في تحطيم الأوثان ، قد عمات على تحطيم ما ليس يقع تحت الحصر من آيات الفن في العمارة والنحت ؛ ثم عمل الفقو على إهمال البقية الباقية من تلك الآيات ؛ وسنجد الأمر عسيراً علينا بادئ ذى بدء ، إذا ما أردنا أن نقدر هذا الفن ، فوميقاهم غريبة على أسماعنا ، وسيدور تصويرهم لأعيننا غامضاً ، وفنهم في العمارة مضطرباً ، ونحتهم للتماثيل خشناً غليظاً ، فعلينا في كل خطوة نخطوها أن نذكر أنفسنا بأن أذواقنا معرضة للخطأ في أحكامها ، إذ هي نتيجة لتقاليدنا وبيئتنا المحلية المحدودة ؛ وإنا لنظلم أنفسنا ونظلم الأمم الأخرى ، إذا ما حكمنا عليهم أو على فنونهم بمعايير وغايات تتفق وطبيعة حياتنا ، لكنها غريبة بالقياس إلى الحياة عندهم .

فالفنان في الهند لم يكن بعد قد تميز من الصانع ، إذا كان الفن صناعة والعمل اليدوى مهانة . فكما كان الحال في عصورنا الوسطى ، كذلك كانت في الهند التي انقضت عهدها في موقعة « بلاسى » ، وهى أن كل صانع مهرف في صناعته كان فناً في تلك الصناعة ، يخلع على نتاج مهارته وذوقه قالباً خاصاً وشخصية متميزة ؛ وحتى اليوم ، حيث حلت المصانع محل الصناعات اليدوية ، وانحدر الصانع اليدويون إلى « أيدٍ عاملة » ، لاتزال ترى في المتاجر والدكاكين في كل مدينة هندية ، صناعاتاً متربعين في جلستهم على الأرض ، يطرَقون المعادن أو يصوغون الحلى ، أو يرسمون الرسوم الزخرفية ، أو ينسجون الشيلان الدقيقة أو يوشّون الوشى الرقيق ، أو ينحتون في العاج أو الخشب ، ومن الراجح ألا تكون بين الأمم كلها أمة أخرى كان لها ما للهند من تنوع خصيب في ألوان الفنون (٣) .

ومن العجيب أن صناعة الخزف لم تستطع أن ترتفع من مستوى الصناعة إلى مستوى الفنون في الهند ؛ فقد فرضت قواعد الطبقات كثيراً من القيود على

إمكان استخدام الطبق الواحد عدة مرات(*) حتى لقد ضعف الحافز إلى تجميل هذه الآنية الفخارية الهزيلة المؤقتة ، التي كانت يد الخزاف تسرع في إنتاجها(٤) ؛ أما إن كان الإناء ليُصنع من معدن نفيس ، عندئذ ينصرف إليه الفن بمجهوده بغير ندم على ذلك المجهود مهما بلغ ، فانظر إلى الإناء الفضى الذى يُنسبُ إلى « تانجور » فى معهد فكتوريا فى مدراس ، أو انظر إلى صفحة « بتيل » الذهبية التى تنسب إلى « كاندى »(٥) ، أما النحاس الأصفر فقد صنعوا منه مجموعة متنوعة لا تنتهى أصنافها من المصابيح والأوعية والأواني ، وكانوا يحصلون على مزيج أسود من الزنك (يسمونه بدرى) ويستخدمونه عادة فى صناعة الصناديق والأحواض و« الصوانى » ؛ كذلك كانوا يطعمون معدناً بمعدن آخر ، تطعماً بارزاً أو محفوراً ، أو كانوا يطلون معدناً ما بطلاء من الفضة أو الذهب(٦) .

وكان الخشب ينقش بنقش بغير صور كثيرة جداً من النبات والحيوان ، وأما العاج فيصوغونه ليمثل أى شىء بادئين بالآلهة فهابطين إلى زهرات اللعب ، كما كانوا يطعمون به الأبواب وغيرها من مصنوعات الخشب ، ويصنعون منه آنية صغيرة لطيفة لحفظ الدهون والعطور ؛ وكثرت عندهم أدوات الزينة يلبسها الأغنياء والفقراء إما للترزين أو للادخار ، وامتازت « چابور » فى طلى مسطحات الذهب بألوان الميناء ، وعرف صائغوهم بحسن الذوق فى صناعة المشابك والخرزات والعقود والمدى والأمشاط ، فكانوا يزخرفونها بصور الأزهار أو الحيوان أو موضوعات الدين ، فهناك عقد برهمى نقشت فى واسطته الصغيرة خمسون صورة من صور الآلهة(٧) ، ونسجوا الأقشة ببراعة غنية لم يبددهم فيها أحد من اللاحقين ، فمنذ عهد قيصر إلى يومنا هذا « امتدح العالم كله دقة الصناعة فى المنسوجات الهندية(٨) » فقد كانوا أحياناً يصبغون

(*) انظر القسم الرابع من الفصل الرابع من هذا الجزء .

(**) ربما كانت الهند أول بلد طسح على المنسوجات زخارف بواسطة ضربها بقوالب

كالأختام(٨) ، ولأن الهنود لم يطوروا هذه الطريقة فى بلادهم بحيث يستخدمونها فى طباعة الكتب .

كل خيط من خيوط اللّحممة أو السّدى قبل وضعها في المنسج ، فكان يقتضيهـم ذلك مقاييس دقيقة متعبة قبل البدء في العمل ؛ وكان الزخرف المرسوم يتبدى شيئاً فشيئاً كلما مضى النسّاج في نسجه ، بحيث يكون هذا الزخرف واحداً في جانبي القماشة المنسوجة^(٩) ، إن كل ثوب تم نسجه في الهند — من « الخدّار » المنسوج من الغزل البلدى إلى الوشى المعقد الذى يتألأ بالذهب ، ومن السراويل^(*) الآخذة بالعين إلى الشيلان^(**) الكشميرية التى تخاط أجزاؤها على نحو يحنى مواضع الحياكة — أقول إن كل ثوب نسجته الهند له جمال لا يصدر إلا عن فن بالغ في القدم ، وكاد اليوم أن يكون غريزة في فطرتهم .

(*) كلمة « پيچاما » الإفرنجية مأخوذة من كلمة تطابقها نطقاً في الهندية معناها عطاء الساقين .

(**) تصنع هذه الشيلان الصوفية الدقيقة من قصاصات كثيرة ، يوصل بعضها ببعض في مهارة حتى تبدو قطعة واحدة من القماش^(١٠) .

الفصل الثانی

الموسيقى

حفلة موسيقية في الهند - الموسيقى والرقص - الموسيقيون -
السلم والصور الموسيقية - الموضوعات - الموسيقى والفلسفة

أتبع السائح أمريكي أن يحضر حفلة موسيقية في « مدراس » فوجد حشد السامعين يبلغ نحو مائتي هندوسي ، يظهر أن قد كانوا جميعاً من البراهمة ، يجلس بعضهم على مقاعد خشبية ، ويجلس بعضهم الآخر ، على الأرض المفروشة بالبُسْط ، وكانوا يسمعون في إصغاء شديد لجوقة صغيرة لو قيسَت إليها حشود جوقاتنا لحيل إليك أن جوقاتنا هذه المعربة إنما أريد بها أن تُسمع سكان القمر ، ولم تكن الآلات الموسيقية مألوفة لذلك السائح الأمريكي ، بحيث أشبهت في عينيه التي تنظر إلى الأشياء من وجهة نظر إقليمية ، نباتاً غريباً شاذاً في حديقة مهجورة ؛ فقد كان لديهم طبول كثيرة ذات أشكال وأحجام مختلفة ؛ ومزامير مزخرفة وأبواق ملتوية كأنها الثعابين ، ومجموعة متنوعة من ذوات الأوتار ؛ وكانت علامات الإتقان في الصناعة بادية في معظم تلك الآلات ، كما كان بعضها مرصعاً بالجوهر ؛ وكانت إحدى الطبول - وهي ما تسمى مريدانجا - شبيهة بمرميل صغير ، في كل من طرفيها غشاء جلد رقيق يمكن تغيير درجة صوته المبعوث بجذبه أو بإرخائه بواسطة مفاتيح صغيرة من الجلد ؛ وبين غشاوات الطبول غشاء أضافوا إليه شيئاً من مسحوق المنغير ومرق الأرز وعصير التمر الهندي لكي يحدث نغمة فذة غريبة في نوعها ؛ ولم يستعمل الطبال إلا يديه . فأحياناً يخط براحته ، وأحياناً بأصابعه ، وأحياناً ينقر بأطراف أنامله ؛ وكان عازف آخر يحمل « تمبورة » أو قيثارة لها أوتار أربعة طويلة جعلت تبعث نغماتها موصولة بغير انقطاع ، فكانت بمثابة البطانة

العميقة الهادئة لموضوع القطعة الموسيقية ؛ وبين الآلات آلة - اسمها فينا - كانت مرهفة الحساسية لدرجة تميزها من سواها في ذلك ، كما كانت محددة الأصوات تحديداً واضحاً ؛ وكانت أوتارها مشدودة فوق عارضة رقيقة من المعدن ، في إحدى طرفيها طبلة خشبية يغطيها عشاء من الجلد ، وفي طرفها الآخر قرعة جوفاء تردد الأصدااء ؛ وكانت تلك الأوتار دائمة الذبذبة بواسطة مضرب في يمين العازف ، بينما جعلت يسراه تغير في النغمات بأصابع تتحرك في براعة من وتر إلى وتر ؛ ولبت زائراً ينصت في خشوع ، ولم يفهم من كل ذلك شيئاً .

للموسيقى في الهند تاريخ يمتد ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير ؛ فالترانيم القيدية - مثلها مثل الشعر الهندي كله - إنما نظمت لتنشد ؛ ولم يكن في الطقوس القديمة فرق بين الشعر والغناء ، والموسيقى والرقص ، فكل هذه عندها غن واحد ؛ وإن الرقص الهندي ليبدو لعين الغربي اللامعة بالشهوة ، شهوانياً فاجراً . كما يبدو الرقص الغربي للهنود شهوانياً فاجراً ، كان هذا الرقص الهندي خلال الشطر الأعظم من التاريخ الهندي ، لوناً من ألوان العبادة ، وعرضاً لجمال الحركة والتوقيع تكريماً وإجلالاً للآلهة ، ولم يحدث لراقصات المعبد أن يغادرن معابدهن زرافات ليمتنع أصحاب الدنيا وطلاب الشهوة الجسدية إلا في العصور الحديثة ، لم تكن هذه الراقصات للهندي مجرد عرض للجسد ، بل كانت في وجه من وجوها محاكاة للكون في دوراته التوقعية ومجرى التغير في ظواهره ، وقد كان « شيتا » نفسه إله الرقص ، ورقصة « شيتا » كانت ترمز لحركة العالم نفسها (*) .

(*) لم يعرف الأوروبي والأمريكي رقصة الهند الدقيوية ، في صورتها الأصلية التي خلعت من كل الشوائب الدخيلة ، والتي هي فن شانكارا ، الذي تدل فيه كل حركة جسدية وكل حركة باليدين والأصابع والأعين ، على معنى لطيف دقيق يفهمه المتفرج الموهوب ، كما تدل على رشاقة في التثنى وعلى شعر جمدى محكم مما لا يعرفه الرقص الغربي ، مد دعتنا الديموقراطية إلى العودة إلى أفريقيا نستمد منها الفنون .

وينتمى الموسيقيون والمنشدون والراقصون - كسائر أصحاب الفن في الهند - إلى أحط الطبقات ؛ فقد يحلو للرهمي أن يغنى في خلوته ، وأن يسرى عن نفسه بنغمات يعزفها على « الثينا » أو غيرها من ذوات الأوتار ؛ بل قد يعلم غيره التمثيل أو الغناء أو الرقص ، لكنه يستحيل أن يفكر في التمثيل مأجوراً ، أو في النفخ في آلة موسيقية ، وكانت الحفلات الموسيقية العلنية - إلى عهد قريب - نادرة في الهند ، فكانت الموسيقى العلمانية إما غناء تلقائياً أو نشيداً جمعياً يقوم به الناس ، وإما عزفاً أمام جماعات صغيرة في بيوت العلية ، كما هي الحال فيما يعرف في أوروبا بموسيقى الحجرات ؛ وكان له « أكبر » - الذى كان هو نفسه ماهراً في العزف الموسيقي - عدد كبير من الموسيقيين في بلاطه ، وأصاب أحد مغنّيه - واسمه تانسين* - شهرة وثروة ، ومات بالشراب وسنه أربعة وثلاثون عاماً (١١) ؛ ولم يكن ثمة هواة ، بل كان كل المشتغلين بالعزف محترفين لفنهم ، ولم تكن الموسيقى تُعلم على أنها لون من ألوان الترفيه الاجتماعى ، كلاً ولا أرغم الأطفال على عزف بيتوفن ، فهمة الشعب لم تكن أن يعزف الناس عزفاً رديئاً ، بل أن يعرفوا كيف ينصتون إنصناً جيداً (١٢) .

ذلك لأن الاستماع للموسيقى في الهند فن في ذاته ويتطلب تدريباً طويلاً للأذن والروح ؛ وقد لا تكون الألفاظ نفسها مفهومة المعنى للغرب أكثر من ألفاظ المسرحيات الغنائية التى يشعر أن من واجبه التى تمليه عليه طبقة الاجتماعية ، أن يستمتع بها ؛ وهى تدور - كشأنها في سائر أنحاء العالم - حول موضوعى الدين والحب ؛ لكن الألفاظ قليلة الأهمية في الموسيقى الهندية ، وكثيراً ما يستبدل بها المنشد - كما يفعل الأديب هندنأ في أرق ألوان الأدب - مقاطع لا تعنى شيئاً ؛ والسلم الموسيقي عندهم ألطف مما هو عندنا وأدق ، إذ يضيف إلى سائنا ذى الإثنتى عشرة نغمة ، عشر نغمات أخرى غاية في الدقة « بذلك يصبح سلسلهم مؤلفاً من اثنتين وعشرين « من أرباع النغمات » ؛ وعلى

الرغم من أن الموسيقى الهندية يمكن كتابتها بترقيم مأخوذ من الأحرف السنسكريتية إلا أن الأغلب ألا تُكتب ولا تُقرأ ، بل تنتقل من جبل إلى جبل أو من المثنى إلى الموسيقى إلى من يأخذ عنه « بالأذن » وحدها ، وليست موسيقاهم مقسمة إلى أجزاء توقيعية تفصل الضربات بينها ، بل ترى النغم فيها ينساب انسياباً متصلاً يؤدي أذن السامع الذي تعود سماع ضربات دورية في الموسيقى ، وليس لموسيقاهم إيقاع ولا تناغم ، بل كل ما تعنى به هو النغم الواحد ، وربما جعلوا وراءه بطانة من نغمات صغيرة ، ولذا كانت في هذه الناحية أبسط وأقل في رقيها من الموسيقى الأوروبية ، ولو أنها أكثر منها تركيباً في السلم والدورات التوقيعية ، وأنغامها محدودة وغير محدودة في آن واحد ، فهي من جهة مضطرة اضطراراً أن تستمد من هذا اللون أو ذاك في معين تقليدي قوامه ستة وثلاثون لونا ، لكن العازفين — في الوقت نفسه — يستطيعون أن ينسجوا حول هذا الهيكل التقليدي نسجاً لا نهاية لخيوطة ولا صلوات تصل أجزاءه المنوعة تنوعاً شديداً ، وفي كل موضوع موسيقي — أو « راجا » (*) موسيقية كما يسمونه — خمس نغمات أو ست أو سبع ، يرجع الموسيقى إلى إحداها — يختارها ولا يغيرها — من حين إلى حين ؛ ولكل « راجا » اسم مشتق من الحالة النفسية التي تريد الإيجاء بها — « الفجر » ، « الربيع » ، « جمال المساء » ، « السكّر » الخ — وكل « راجا » مرتبطة بزمان معين من اليوم أو من العام ، وتذهب الأساطير الهندية إلى أن لهذه الراجات قوة روحانية ، حتى يقال إن راقصة بنغالية أزالَتْ قحطاً بغنائها إحدى الراجات وهي المسماة « منع مالار » — أي نغمة استنزال المطر (١٣) .

ولقد خلع الأسلاف على « الراجات » صبغة مقدسة فن يعزفها وجب عليه أن يراعى حرماتها ، لأنها صور من الغناء أداها « شيقا » نفسه ، ويحكي أن

(*) إذا أردنا أن نكون أكثر دقة ، فهناك ست « راجات » أو موضوعات أساسية لكل منها خمس صور تسمى « راجيني » وكلمة « راجا » معناها لون وعاطفة وحالة نفسية ، وكلمة راجيني هي مؤنثها .

عازفاً اسمه « نارادا » أنشد تلك الراجات في إهمال لشأنها ، فرجّ به « فشنو » في نار الجحيم ، حيث شاهد رجالاً ونساء يبكون على ما تكسّر من جوارحهم وقال له الإله إن هؤلاء الرجال والنساء هي الراجات والراجينات التي شوّهما ومزّقها عزفه المستهتر ، فلما شاهد « نارادا » ذلك — هكذا تروى الأسطورة — حاول أن يكون في فنه أكثر إتقاناً ، إذ أخذته بعدئذ خشية الخاشع (١٤) .

والعازف الهندي لا يلتزم « الراجا » التي اختارها لبرنامج الموسيقى التزاماً يضيق من حريته تضيقاً خطيراً ، أكثر مما يلتزم المثنى الموسيقي في الغرب ، إذا ما أنشأنا « سوناتا » أو « سمفونية » ، موضوعه الموسيقى التزاماً يعرقله ، ففي كلتا الحالتين ، ما يفقده العازف من حرية ، يعوضه بما يتاح له من تماسك البناء واتزان الصورة ؛ فالموسيقى الهندي شبيه بالفيلسوف الهندي ، كلاهما يبدأ بالجزئي المحدود « ويرسل روحه إلى اللامحدود » ؛ لأنه يظل يعمق في وثنى موضوعه شيئاً دقيق الأجزاء ، حتى يتمكن في نهاية الأمر « بفعل تيار متموج من دورات التوقيع وتكرار النغمة ، بل بفعل اطراد الأنغام اطراداً رتيباً ملاماً ، أن يخلق نوعاً من « اليوجا » الموسيقية ، أعنى ضرباً من الدهول الذي يشل الإرادة ويطمس الفردية اللتين نسبهما للمادة والمكان والزمان ، وبهذا ترتفع الروح إلى ما يوشك أن يكون اتحاداً صوفياً بشيء عميق الاتصال في نفوسنا بجنوره « أو قلّ » بكائن « عميق عظيم ساكن ، أو بحقيقة سابقة لهذا العالم ومنبثقة في كل أجزائه ، تبسّم ساخرة من كافة الإرادات المكافحة ومن التغر والموت بشيء ما لهما من صور .

والأرجح أننا لن نستسيغ الموسيقى الهندية ، ولن نفهمها ، إلا إذا استبدلنا بالكفاح كينونة ساكنة ، وبالترقي ثباتاً ، وبالشهوة استسلاماً ، وبالحركة استقراراً ؛ وربما اصطنعنا لأنفسنا هذه الحالة إذا عادت أوروبا من جديد خاضعة ، وعادت آسيا مرة أخرى للسيادة ، لكن آسيا حداثتها ستعمل السكينة والثبات والاستسلام والقرار .

الفصل الثالث

التصوير

ما قبل التاريخ - نقوش أچانتا - مصفات راجپوت -
مدرسة المغول - المصورون - أصحاب النظريات

إننا نسمى الرجل إقليميًّا ، إذا حكم على العالم على أساس الأنظمة السائدة في الإقليم الذي يعيش فيه ، واعتبر كل ما لم يألفه من أوضاع ضرباً من الجاهلية فيقال عن الإمبراطور «جهان كبر» وهو رجل ذواقة علامة في الفنون - إنه حين أطلع على صورة أوروبية ، امتنع لها من فوره ، و «لم يستسغها لأنها مرسومة بالزيت» (١٥) ، وإنه ليسرنا أن نعلم أنه حتى الإمبراطور يجوز عليه أن يكون إقليمي النظر ، وأنه كان من العسير على «جهان كبر» أن يستمتع بالتصوير الزيتي الذي ترسمه أوروبا ، كما أنه من العسير علينا أن نتذوق دقائق التحف في الهند :

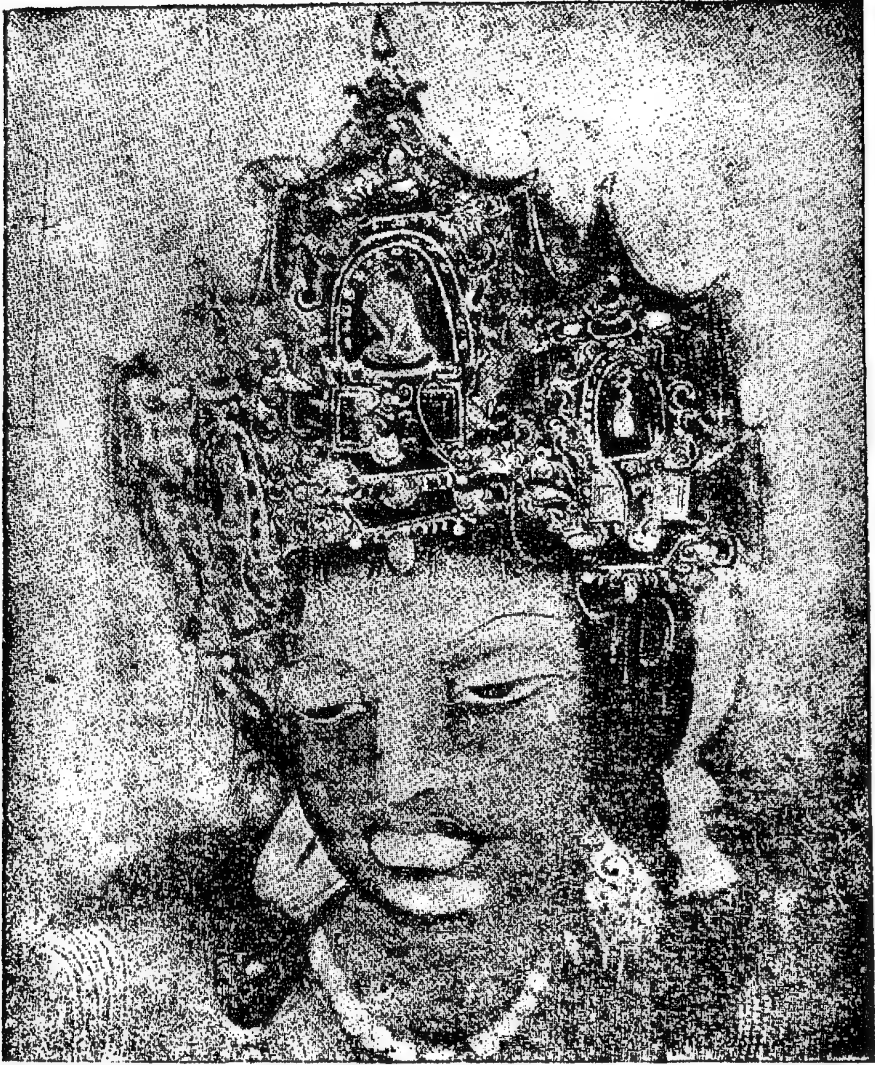
ويبين من الرسوم الحمراء التي نراها لبعض الحيوانات ولطاردة وحيد القرن ، على جدران الكهوف في سنجانپور و «مرزاپور» أن قد كان للتصوير الهندي تاريخ طال أمده عدة آلاف من السنين ، وتكثر لوحات لمصورين (التي يضعون عليها ألوانهم) بين آثار العهد الحجري الجديد في الهند ، مستعدة للاستعمال بما لا يزال عليها من بقايا الألوان (١٦) ، وإننا نلاحظ فجوات واسعة في تسلسل تاريخ الفن في الهند ، لأن معظم الآثار الفنية الأولى قد أتت عليها عوامل المناخ ، ثم فسد كثير مما تبقى بعد ذلك على أيدي المسلمين «محطى الأوثان» من محمود إلى أورنجزيب (١٧) ، ويشير الـ «فناياتاكا» (حوالى ٣٠٠ قبل الميلاد) إلى قصر الملك «بازنادا» فيقول عنه إنه كان يحتوي على أسماء للصور الفنية ؛ وكذلك يصف «فا - هين» و «يان شوانج» أبنية

كثيرة فيقولان عنها بأنها اشتهرت بروعة ما عرض على جدرانها (١٨) ، لكنه لم يبق لنا أثر واحد من هذه الأبنية وتبين صورة من أقدم الصور في التبت فناناً وهو يصور بوذا (١٩) فلم يشك المصورون فيما بعد ذلك التاريخ في أن فن التصوير كان ثابت الأساس في عهد بوذا .

وأقدم صورة هندية يمكن تحقيق تاريخها ، مجموعة من الزخارف الجدارية البوذية (حوالى ١٠٠ قبل الميلاد) وجدت على جدران كهف في « سرجيا » في المقاطعات الوسطى ، ومنذ ذلك الحين « جعل فن التصوير الجدارى - وأغنى به تصويراً يرسم على معجون طرى قبل أن يجف - يتقدم خطوة فخطوة ، حتى بلغ على جدر كهف « أچانثا » (*) درجة من الكمال لم يجاوزها أحد بعد ، حتى « جيوتو » و « ليوناردو » ؛ وكانت تلك المعابد تنحت في واجهة صخرية من سفح الجبل ؛ وحدث ذلك في فترات مختلفة تقع بين القرن الأول الميلادى والقرن السابع ؛ ولبت قروناً لا يعرفها التاريخ ولا تعيا ذاكرة الإنسان بعد انهيار البوذية ، فاكتنفتها أشجار الغابة حتى كادت تحفيها ، وسكنها الخفافيش والأفاعى وغيرها من صنوف الحيوان ، وأتلفت صنوف الطير والحشرات التى تعد بالآلاف ، تلك التماثيل بفضلاتها ؛ ثم حدث سنة ١٨١٩ أن عثر الأوروبيون على الآثار ، وأدهشهم أن يروا على الجدران تلك الصور التى تعد الآن بين آيات الفن في العالم كله (٢٠) .

وأطلق على المعابد اسم الكهوف ؛ لأنها في معظم الحالات منحوتة في الجبال فنثلا كهف ثمرة ١٦ عبارة عن حفرة طول كل جهة من جهاتها خمس وستون قدماً ، يدعمها عشرون عموداً ، وترى على طول القاعة الوسطى ست عشرة مقصورة من مقاصير الدير ، ولها شرفة ذات فتحة للباب تزخرف واجهتها ، وفي مؤخرتها جلود مقدسة ، وكل الحيطان مزدانة بالتصاوير الجدارية ؛ ومن

(*) بالقرب من قرية فاردابير ، في الولاية المستقلة حيدر أباد .



صورة في أجانتا

المعابد التسعة والعشرين ، ستة عشر كانت في سنة ١٨٧٩ تحتوى على تصاوير ، فلما أن كانت سنة ١٩١٠ أُلْغِيَ التَّعْرِضُ لِلْجَوْ تَصَاوِيرَ عَشْرَةِ مَعَابِدٍ مِنْهَا ، ثُمَّ أُصِيبَتِ السِّتَةُ الْبَاقِيَةُ بِمُخْدُوشٍ بِفَعْلٍ مُحَاوَلَاتٍ غَشُومٍ فِي سَبِيلِ تَجْدِيدِهَا (٢١) ، وَقَدْ

كانت هذه التصاوير يوماً متلازمة بالأحمر والأخضر والأزرق والأرجواني ؛ ولم يبق اليوم من هذه الألوان شئ ما عدا الأجزاء ذات الألوان الخافتة أو القاتمة ؛ وإن بعض الصور التي أفسدها الزمن والجهل ليبدو غليظاً خشناً في أعيننا ، نحن الذين لا نستطيعون قراءة الأساطير البوذية بقلوب بودية ، وبعضها الآخر فيه قوة ورشاقة في آن معاً ، تبتئان عن مهارة الصانع الذين ضاعت أسماؤهم قبل أن تفنى آثارهم بزمان طويل .

وعلى الرغم من كل هذه الثوابت ، لا يزال كهف رقم (١) غنياً بآياته الفنية فهنا ترى على أحد الجدران (ما يرجح أن يكون) صورة « بوذيساتوا » ، أى قديس بوذى يستحق الثرثارة ، لكنه آثر على الثرثارة التي هو جدير بها أن يعاد إلى الحياة في ولادات جديدة لكي يصلح الناس ؛ ولن تجد صورة تصور حزن التفكير البصير أعمق مما تصوره هذه الصورة (٢٢) ، وإن الإنسان لتأخذه الحيرة أى الصورتين ألطف وأعمق - هذه الصورة أو صورة ليوناردو التي رسمها يدرس بها موضوعاً شبيهاً بموضوع هذه الصورة ، وهو رأس المسيح (*) وعلى جدار آخر من نفس المعبد صورة لـ « شيفا » وزوجته « پارفاتى » وقد ارتيت بالحلل (٢٣) ، وعلى مقربة منها صورة لأربعة غزلان ، أشاع فيها الحساسية الرقيقة ذلك العطف البوذى على الحيوان ، وعلى السقف زخرف لا يزال ناصع الألوان بما فيه من زهور وطيور دقيقة الرسم (٢٤) ، وعلى أحد جدران الكهف رقم (١٧) تصوير رشيق - قد تلف الآن بعض التلف - للإله مصحوباً بحاشيته ، وهو هابط من السماء إلى الأرض ليتعهد شيئاً ما مما وقع في حياة بوذا (٢٥) ، وعلى جدار آخر صورة تخطيطية ، لكنها زاهية الألوان ، لأميرة مع وصيفتها (٢٦) ؛ وترى مختلطاً بهذه الآيات الفنية حشداً متداخلاً من التصاوير الجدارية يظهر فيها ضعف الصناعة وفيها وصف لنشأة بوذا وفزاره وإغرائه (٢٧) .

(*) وهى بين تخطيطاته الابتدائية لصورة (المشاء الأخير) .

لكننا لا نستطيع أن نحكم على هذه الآثار الفنية في صورتها الأصلية بما بقي منها اليوم ، ولا شك أن هناك مفاتيح طرائق تقدير قيمتها الفنية ، لا يمكن الكشف عنها لمن لا يحمل بين جنبه روحاً يوذية ، ومع ذلك فحتى الغربي في استطاعه أن يُعجب بفخامة الموضوع ، وعظمة المدى صُممت الصورة على أساسه ، ووحدة التأليف ، ووضوح الخطوط وبساطتها وثباتها ، وتفصيلات كثيرة بينها هذا الكمال العجيب الذي بلغوه في رسم الأيدي التي هي آفة المصورين جميعاً ؛ وإن الخيال ليصور لنا هؤلاء الفنانين الكهنة (*) الذين كانوا يؤدون الصلاة في هذه المقصورات وربما زينوا هذه الجدران والسقوف بفن التقيّ والورع ، بينما أوروبا دفينة في ظلام أوائل عصورها الوسطى ؛ فهنا في « أجاتنا » أدْمَجَ الدينُ مختلفَ الفنون : فن العمارة والنحت والتصوير في وحدة متسقة ، فأنْتِجَ أثراً من أعظم آثار الفن الهندي .

فلما أغلقت معابدهم أو خُرِبَتْ على أيدي الهون والمسلمين ، أدار الهنود مهارتهم التصويرية تجاه الفنون الصغرى ؛ فنشأت بين « الراجبوت » مدرسة من المصورين سجلوا في تماثيل صغيرة قصص « الماهاهاراتا » و « رامايانا » وأعمال البطولة التي قام بها رؤساء « الراجبوتانا » ؛ وكثيراً ما كانت تكتفي تلك الآثار الفنية بمجرد تخطيط أوّل للموضوع ، لكنها كانت دائماً تنبض بالحياة وتبلغ من جمال الزخرف حد الكمال ؛ وإنك لترى في متحف الفنون الجميلة في « بوستن » ، مثلاً جميلاً لهذا الأسلوب الفني ، إذ تراه يرمز إلى إحدى « راجات » الموسيقى بنساء رشيقات وبرج شامخ وسماء دانية (٢٩) ، وكذلك ترى مثلاً آخر في معهد الفنون في « ديتروا » يمثل برشاقة فريدة فيها منظراً مأخوذاً من « جيتا جوفندا » (٣٠) ، وصور النساء في هذه التصاوير الهندية وغيرها لم تكن تُرْسَم من نماذج بشرية إلا نادراً ، فكان على الفنان أن يتصورها بخياله ويستمدّها من ذاكرته ، والأغلب أن يصور المصور بألوان

(*) هذه مجرد فرض ، فلسنا ندرى من رسم هذه التصاوير الجدارية

زاهية على سطح من ورق ، ويستخدم في الرسم فراجين مصنوعة من أرق



صورة مفردة لدربار في ظل أكبر في مدينة أكبر آباد

الشعر ، يأخذونه من السنجاب أو الحجل أو الماعز أو النمس (٣١) ، واستطاع رسامهم أن يبلغ من رقة خطوطه وزخارفه حداً يتمتع العين ، حتى إن كان المشاهد أجنبياً لم يمهز في تقدير الفنون .

وقد أبدعت أجزاء أخرى من الهند آثاراً فنية شبيهة بهذه الآثار ، وبخاصة في دولة « كانجرا » (٣٢) ، وتطور فرع من فروع هذه الدوحة الفنية عينا في ظل المغول بمدينة دلهي ، ولما كان هذا الفن المتفرع ناشئاً عن فن الخط الفارسي وفن زخرفة المخطوطات ، فقد آل أمره إلى أن يكون تصويراً أرسقراطياً يقابل من حيث رفته وانحصاره في دائرة ضيقة ، موسيقى الحجرات التي ازدهرت في قصور الملوك ؛ ولقد جاهدت هذه المدرسة المغولية — كما جاهدت مدرسة راجبوت — لتحقيق لنفسها رشاقة التخطيط ، كان المصورون أحياناً يستخدمون فرجوناً مؤلفاً من شعرة واحدة ، وتنافس مصورو هذه المدرسة أيضاً في إجادة تصوير الديدن ؛ لكنهم بالقياس إلى المدرسة الفنية السالفة أكثروا من الألوان وقللوا من جوّ الألغاز والغموض ، وعلموا مسرّاً بفهم الدين أو الأساطير يل حصروا أنفسهم في حدود هذه الدنيا ، فكانوا واقعيين بمقدار ما سمح لهم الحذر به من الواقعية ؛ وقد اتخذوا موضوعات لرسومهم رجالاً ونساء من الأحياء ذوي المنزلة الرفيعة والمزاج الشائخ بأنفه ، فلم يكن أشخاصهم ممن يُعرفون في الناس بـضعة نفوسهم ، وأخذ هؤلاء الأشراف يجلسون واحداً في إثر واحد أمام المصور ، حتى امتلأت أبهاء الصور عند « جهان كير » — ذلك الملك الأثيق — بصور أعلام الحكام ورجال البلاط جميعاً منذ اعتلاء « أكبر » عرش البلاد ، وكان « أكبر » أول حاكم من أفراد أسرته المالكة شجع التصوير ، ولو أخذنا بما يقوله « أبو الفضل » فقد كان في دلهي في أواخر حكمه ، مائة أستاذ من محترفي هذا الفن ، والى من هواته (٣٣) .

وكان من أثر رعاية «جهان كير» لفن التصوير أن تطور هذا الفن واتسع نطاقه من تصوير الأشخاص فحسب إلى تمثيل مناظر الصيد وغيرها من البطانات التي تؤخذ من الطبيعة لتكون مجالا لتصوير أشخاص من الناس على أساسها - على أن هذه الأشخاص مازالت لها السيادة في الصورة ؛ فهناك صورة صغيرة تمثل الإمبراطور نفسه وقد أوشك أن تنال منه محالب أسد واثب على مؤخرة الفيل الذي كان يركبه ، محاولا أن يمسك بجسده ، بينما ترى تابعا من الأتباع يفر هارباً كما تقتضى النظرة الواقعية لحقيقة ما يحدث في الحياة (٣٤) ، وبلغ الفن في حكم «جهان» أعلى ذروته ؛ ثم أخذ بعدئذ في التدهور ؛ وكما حدث في التصوير الياباني حدث في الهند ، وهو أن شيوع القلب الفني في دائرة واسعة من الناس ، كان له نتيجةتان في وقت واحد ، فقد زاد عدد المهتمين بالفن من جهة ، وقلل من دقة الذوق من جهة أخرى (٣٥) ، وأخيراً تمت مراحل التدهور حين جاء «أورنجزيب» فأعاد حكم الإسلام في مقاومة التصوير بغير هوادة .

وقد لقي المصورون في دلهي من الازدهار ما لم يعرفوا له مثيلا خلال عدة قرون ، وذلك بفضل الرعاية الكريمة التي أسداها إليهم ملوك المغول ؛ فجددت طائفة المصورين عندئذ شبابها ، وهى تلك الطائفة التي احتفظت بنفسها حية منذ العصر البوذي ؛ ونفض بعض أعضائها عن نفسه ذلك التخفى الذي كان يدعوهم إلى تكرار أسمائهم ، والذي يسود الكثرة الغالبة من آثار الفن الهندي ؛ بفعل الزمان الذي يبتلع الأسماء في جوف النسيان من جهة ، وإنكار الهنود لذاتيات الأفراد من جهة أخرى ، وكان من السبعة عشر فناً الذين يعدون أعلاماً في حكم «أكبر» ثلاثة عشر هندوسياً (٣٦) ، وكان أقرب المصورين إلى الخطوة في بلاد المغول العظيم هو «دازفانت» الذي لم يؤثر أصله بالوضيع - إذ كان ابن حامل المحفّات التي تنقل الراكبين - في نظرة الإمبراطور إليه أقل تأثير ؛ وكان هذا الشاب شاذ الأطوار ، فكنت تراه

مصرّاً أينما حل على رسم صوره ، برسمها على أية مادة أتاحت له ؛ واعترف
« أكرم » بعبقريته ، وطلب إلى الأستاذ الذى يتلقى عنه هو نفسه فن الرسم ،
أن يتعهد تعليمه ، حتى إذا ما شبّ الغلام ، أصبح أعظم رجال الفن فى عصره ،
لكنه وهو فى أوج شهرته طعن نفسه طعنة قاضية (٣٧) .

إنه حينما وجدت ناساً يصنعون هذا الشيء أو ذاك ، وجدت إلى جانبهم
ناساً آخرين يأخذون أنفسهم بشرح الطريقة التى يجب أن يتبعها أولئك
فى صناعة ما يصنعون ؛ فالهنود الذين لم تكن فلسفتهم تعلّى من شأن المنطق ، قد
أحبوا المنطق مع ذلك ، وأغرموا بصياغة قواعد دقيقة لكل فن من الفنون ،
كأدق ما تكون القواعد دقة ، وأشد ما تكون انطباقاً على حكم العقل ؛ ومن ثم
وضعوا فى أوائل تاريخنا المسيحى « الساندانجا » أى « الأطراف السبعة للتصوير
الهندي » وهى شبيهة بما وضعه صينى* (*) بعد ذلك ، وربما كان الصينى
فى ذلك مقلداً ، وهو ستة قوانين لإتقان فن التصوير : (١) معرفة ظواهر
الأشياء . (٢) صحة الإدراك الحسى والقياس البناء . (٣) فعل المشاعر فى
القبالب الفنية . (٤) إدخال عنصر الرشاقة ، أو التمثيل الفنى . (٥) مشابهة
الطبيعة . (٦) استخدام الفرجون والألوان استخداماً فنياً ؛ وظهر بعد ذلك
تشرّيع جمالى مفصل . واسمه « شلپا - شاسترا » ؛ صيغت فيه قواعد كل
فن وتقاليد صياغة تصلح ما مرّ الزمان ، وهم يزعمون لنا أن الفنان لا بد له
من دراسة القبيدات دراسة متقنة ، وأن يغتبط بعبادة الله ، ويخلص لزوجته
ويجتنب غيرها من النساء ويحصل معرفة بمختلف العلوم تحصيلاً تحدوه
التقوى (٣٨) ،

ويسهل علينا بعض الشيء فهم التصوير الشرقى ؛ لو وضعنا نصب أعيننا

(*) هو « هزيبه هو » - راجع ما جاء عنه فى الجزء الخاص بالصين من هذه السلسلة ؛
وتاريخ « الساندانجا » مجهول لأننا عرفناه من شرح كتبه لشارح فى القرن الثالث عشر .

أولاً ، أنه لا يحاول تصوير الأشياء بل تصوير العواطف ، وأنه لا يحاول مطابقة الأصل بل يكتفى بالإيحاء به ، وأنه لا يعتمد على اللون بل على التخطيط وأن غايته أقرب إلى أن تكون إثارة عاطفة جمالية ودينية منها إلى أن تكون محاكاة للواقع ، وأنه مهتم بما في الناس والأشياء من «أنفس» أو «أرواح» أكثر من اهتمامه بصورتها المادية ، ومع ذلك فهما حاولنا ، فنوشك ألا نجد في التصوير الهندي ذلك الرقي الفني ، أو ذلك البعد في المدى والعمق في المعنى ، الذي يميز فن التصوير في الصين أو في اليابان ، وترى بعض الهنود يعلنون لك تعميلاً مغالياً في شطحاته مع الخيال ، فيزعمون أن التصوير قد تدهور عندهم لأنه أيسر من أن يتقدم به المتقرب إلى الآلهة ، إذ ليس في إخراجه من الغناء ما يشرف ذلك المتقرب (٣٩) ، ويجوز ألا تكون الصور بما تنصف به من سرعة التعرض للزوال والفناء ، مما يشبع في نفس الهندي ذلك التعطش الذي يحسه نحو تجسيد إله المختار مجسداً يبقى على وجه الزمان ، فلما لاءمت البوذية بين نفسها وبين التصوير الفني للأشياء ، ولما كثرت وازدادت الأضرحة البرهمية : أخذت النحت يحل محل التصوير شيئاً فشيئاً ، ليأخذ الحجر الدائم مكان اللون والتخطيط .

الفصل الرابع

النحت

النحت البدائي - النحت البوذي - جااندهارا -
جويتا - تأثره بالمستعمرين - تقدير

ليس في مقدورنا أن نتعقب مراحل النحت التاريخية في الهند بادئين بالتماثيل الصغرى التي وجدت في « موهنجو- دارو » ومنتهين بعصر « أشوكا » لكن يجوز لنا أن نشك في أن هذه الفجوة التي تعترض تطور تلك المراحل ، ليست فجوة في تقدم الفن نفسه بمقدار ما هي فجوة في علمنا به ؛ وربما أفقرت الغزوات الآرية الهند حيناً من الدهر ، فانتكست بفعل الفقر من الحجر إلى الخشب في صناعة تماثيلها ؛ أو ربما كان الآريون أكثر انصرافاً إلى الحروب من أن يجدوا الفرصة للعناية بالفنون ، فأقدم التماثيل الحجرية التي بقيت لنا في الهند ، لا يرجع إلى عهد أقدم من « أشوكا » لكن هذه التماثيل تدل على مهارة بلغت من الرقي حداً رفيعاً لا يدع لنا مجالاً للشك في أن الفن كان قبل ذلك آخذاً في نموه عدة قرون^(٤٠) ؛ وجاءت البوذية فوضعت حوائل معروفة تقوم في وجه التصوير والنحت معاً ، وذلك بمقتها الأوثان وللتصاوير الدينية : إن بوذا يحرم « تصاوير الخيال في رسم أشخاص الرجال والنساء »^(٤١) وبحكم هذا التحريم الذي يوشك أن يكون صادراً من موسى لقي التصوير والنحت من الحوائل في الهند مثل ما لقياه في عهود اليهود ، ومثل ما سيلقيانه بعدئذ في ظل الإسلام ، لكن هذا « التزمّت » - فيما يظهر - أخذ يتراخى شيئاً فشيئاً كلما تهاونت البوذية في تشدها وازدادت مشاطرة للروح الدرافيدية التي تميل إلى الرمز والأساطير ، فلما عاد فن النحت إلى الظهور من جديد (حوالي سنة ٢٥٠ قبل الميلاد) في التماثيل الحجرية البارزة القائمة على « السور » الذي يحيط بأكبات

المدافن البوذية في « بوذا - جايا » و « بهار هوت » كانت هذه التماثيل أقرب إلى



جذع شاب من سانكي

أن تكون جزءاً لا يتجزأ من التصميم المعماري للبناء منها إلى أن تكون فداً مستقلاً مقصوداً لذاته ؛ ولبث الجزء الأكبر من النحت الهندي حتى ختام مراحلها التاريخية تابعاً لفن العمارة، وكان طوال الوقت يؤثر النحت البارز على الحفر (*) ؛



ملك ناجا - واجهة بارزة في أجاتا



التمثال الجالس لبراهما - للقرن العاشر

وقد بلغ هذا النحت البارز ذروة رفيعة من الكمال في المعابد الجانديّة « ماثورة » ، وفي الأضرحة البوذية في « أمارافاتي » و « أجاتا » ؛ ويقول أحد الثقات الراسخين في العلم إن السور المنحوت في « أمارافاتي » : « أرق زهرة في النحت الهندي وأوغلها في أسباب الترف » (٤٢) .

(*) لهذا التصميم استثناء ضخم يفعله ، هو التمثال النحاسي الكبير لبوذا ، الذي يبلغ ارتفاعه ثمانين قدماً ، والذي شجده « يوان شوانج » في « باتالي بوقرا » ؛ وقد يكون هذا التمثال - بفضل « يوان » وغيره من حجّوا إلى الهند من أهل الصين - أحد الأسلاف التي نتج عنها تماثيل بوذا-المنظحة في « نارا » و « كاماكور » من بلاد اليابان .

فى ذلك الوقت عينه ، كان نمط آخر من أنماط النحت فى سبيله إلى الرقى فى إقليم « جاندھارا » الواقع فى شمال غربى الهند ؛ وذلك فى رعاية الملوك « الكوشيين » ، وهم أبناء أسرة يحيط بها الغموض ، انبثقت بغتة من الشمال — ومن الجائز أن يكون فى أصولها جذور هلينية — فظهر بظهورها ميل نحو إدخال التوالب الفنية اليونانية ، وكانت بوذية « ماهايانا » التى استولت على مجلس « كازيشسكا » هى التى شقت الطريق إلى ذلك الفن اليونانى ، بإلغائها تحريم التصوير والنحت ، فاستطاع بعض المعلمين اليونان أن يوجهوا النحت الهندى وجهة اصطنع فيها لفترة من الزمن وجهاً « هلينيا » طليقاً ، فتحول بوذا



بوذا سارنات - القرن الخامس

قل ما يشبه أبولو ، وأخذ يطمح إلى بلوغ الأولمپ ، وأصبحنا نرى الشياپ تنساب أذيالها على آلهة الهندوس وقديسهم على نحو ما نرى فى نحت « فيدياس »

شيفا ذات الوجوه الثلاثة ، أوتريمورتى فى الهند



کمانری تمائیل تصور « بوذساتاوا » النقی وهو بصاحب « سیلنی » الطروب



پوذا انورا ذاهورا - فی سیلان

المضمور^(٤٣) ، ومثلوا مولاهم بوذا وتلاميذه . تماثيل جملوا أجسادها وكادوا يجعلونها مُخَنَّسَةً الأجزاء ، إذ أخرجوها على غرار نماذج يونانية بشعة تمثل اليونان وهم في مرحلة واقعية تميل بهم نحو الانهيار ؛ ومن ذلك تمثال بوذا الذى يتضور جوعاً ، ففى هذا التمثال ترى كل ضلع وكل عصب من أضلاع جسده وأعصابه ، ثم تراهم ركبوا على هذا الجسد وجه امرأة ، ورُتَّب شعر الرأس على نحو ما يُرتَّب الشعر فى رعوس السيدات ، ولو أنهم جعلوا فى ذلك الوجه لحية الرجال^(٤٤) ؛ وقد تأثر « يوان شوانج » لهذا الفن الذى يمزج بين اليونانية والبوذية والذى انتقل إلى الصين وكوريا واليابان^(٤٥) بفضل « يوان شوانج » هذا وغيره ممن حجوا إلى الهند فيما بعد ؛ لكن هذا الفن لم يكن له إلا قليل أثر فى قوالب النحت وطرائقه فى الهند ذاتها ؛ فلما انقضى عهد مدرسة جاندهارا بعد بضعة قرون قضتها فى نشاط مزدهر ، عاد الفن الهندى من جديد إلى الحياة فى ظل حكام من الهندوس ، واستأنف التقاليد التى خلفها الفنانون الوطنيون فى « بهار هوت » و « أمارا فاني » و « مأثورة » ، ولم ينظر إلا بطرف عينه إلى آثار الفترة اليونانية القصيرة التى ظهرت فى جاندهارا .

وازدهر النحت — كما ازدهر كل شىء تقريباً فى الهند — تحت حكم أسرة جوبتا ، وكانت البوذية عندئذ قد نسيت عداوتها لتصوير الأشخاص ، ونهضت البرهمية وقد تجدد نشاطها ، فشجعت الرمزية وزخرفة الدين بكل أنواع الفنون ؛ فترى فى متحف « مأثورة » تمثالا حجرياً لبوذا أتقنت صناعته ، بعينين تمان عن تأمل عميق ، وشفتين حساستين ، وجسد بولغ فى رشاقته ، وقدمين قبيحتين مستقيمتى الخطوط ؛ وترى فى متحف « سارنات » تمثالا حجرياً آخر لبوذا فى جلسة القرفصاء التى كتب لها أن تسود النحت البوذى ، وفى هذا التمثال تصوير بارع لآثار التأمل الهادئ والركة القلبية الصادرة عن ورج ؛ وفى « كاراتشى » تمثال برنزى صغير ليراهما ، يشبه صورة « فولتير » شهاً واضحاً^(٤٦) .

واذهب حيث شئت في أرجاء الهند ، تر فن النحت في الألف عام التي



شيما الراقصة ، في جنوبي الهند - القرن السابع عشر

سبقت قدوم المسلمين ، قد أنتج آيات روائع على الرغم من أن خضوعه لقن العمارة وللدین قد حدد خطاه ، وإن يكن مصدر وحى له فى الوقت عينه ، فالتمثال الجميل الذى يصور « قشنو » والذى جاء من سلطانپور (٤٧) وتمثال « بادماپانى » الذى أجيدت صناعته بأزميل الفنان (٤٨) وتمثال « شيفا » الضخم ذو الوجوه الثلاثة (الذى يسمى عادة تريمورتى) (الذى نحت نحتاً عميقاً فى كهوف « إلفانتا ») (٤٩) والتمثال الحجري الذى تكاد تحسبه من صنع « پراكسىتى » والذى يعبدہ الناس فى « نوکاس » باعتباره الإله « روکىنى » (٥٠) و « شيفا » الراقص الرشيق — أو ناتاراجا — المصنوع من البرونز بأيدي الصناع الفنانين فى تانجور (٥١) وتمثال الغزال الجميل المنحوت من الحجر ، وفى « مامالاپورام » (٥٢) و « شيفا » الرسيم فى « پرور » (٥٣) — هذه كلها شواهد على انتشار فن النحت فى كل إقليم من أقاليم الهند .

واجتازت هذه البواعث نفسها وهذه الأساليب نفسها ، حدود الهند الأصلية حيث كان من أثرها أن نتجت آيات فنية فى تركستان وكمبوديا وجاوه وسيلان وغيرها ؛ ويستطيع طالب الفن أن يجد أمثلة لذلك ، هذا الرأس الحجري — ويظهر أنه رأس غلام — الذى احتفزه من رمال «خوتال » سير أورل شتاين ، وصحبه (٥٤) ورأس بوذا الذى جاء من سيام (٥٥) وتمثاله « هاريمارا » فى كمبوديا الذى يتميز بدقة تشبه دقة المصريين فى تماثيلهم (٥٦) والتمثال البرونزية الرائعة فى جاوة (٥٧) ورأس « شيفا » الذى جاء من « پرامبانام » والذى يشبه الفن فى جاندھارا (٥٨) ؛ وتمثال المرأة البالغ حداً بعيداً فى جماله واسمه (پراچنپاراميتا) وهو الآن فى متحف ليدن ؛ وتمثال « بوذيساتاوا » الذى بلغ ذروة الكمال وهو فى متحف « جلپتوثك » فى « كوبنهاجن » (٥٩) وتمثال بوذا الهادئ القوى (٦٠) وتمثال « أفالوكتشفارا » (ومعناها السيد الذى يصوب نظره إلى الناس مستصغراً مشفقاً) وهو تمثال أجيدت صناعته بالإزميل (٦١) وكلا هذين الأخيرين من المعبد العظيم فى جاوه الذى يسمى « بوروبودور »

وكذلك ممثال بوذا الضخم الغليظ^(٦٢) والعتبة المرمية البديعة^(٦٣) في بناء آثورا
ذايورا ، في سيلان ، هذه القائمة المملة ، التي ذكرنا فيها آثاراً فنية لا بد أن
تكون قد كلفت دماء كثير من الرجال في عدة قرون من الزمان ، تدل بعض
الدلالة على أثر العبقرية الهندية في مستعمرات الهند الثقافية .

إنه ليتعذر علينا للوهلة الأولى أن نقدر هذا النحت ، فليس يستطيع أحد
من الناس أن يطرح وراء ظهره بيئته الخاصة حين يرتحل في غير بلاده إلا
ذو العقل العميق المتواضع ؛ إنه لا مناص لنا من أن نقول هنوداً أو أبناء هذا
البلد أو ذاك مما أخذ بزعامة الهند الثقافية ، لفهم الرمزية الكامنة في هذه
التمائيل ، ونذكر ما ندل عليه هذه الأذرع والسيقان الكثيرة من وظائف
وقوى خارقة ، ونسيع الواقعية البشعة التي تمثلها هذه التماثيل الشاطحة بخيالها ،
المعبرة عن رأى الهندوس في القوى الخارقة للحدود الطبيعية ، التي تبدع
في خلقها بما يجاوز حدود العقل ، وتخصب إخصاباً يجاوز حدود العقل ،
وتخرب تخريباً يجاوز حدود العقل ، إنه ليررعبنا أن نرى كل شخص في قرى
الهند نحيل الجسم ، بينما نرى كل شخص في تماثيل الهند بديناً ، لأننا ننسى
أن التماثيل تصور الآلهة قبل كل شيء ، والآلهة هم الذين يتلقون زبدة ما تثمره
البلاد من خيرات ، وإن أنفسنا لتضطرب حين نعلم أن الهنود صبغوا تماثيلهم
بالألوان ، ومن ثمّ ينكشف لنا الغطاء عن حقيقة نسو عن إدراكها ، وهي
أن اليونان فعلوا ذلك أيضاً ، وأن الجلال الذي في آلهة فيديا يرجع بعضه إلى
زوال الصبغة عن تماثيلهم زوالاً جاء عرضاً ؛ وإنه كذلك ليسوءنا أن نرى
قلة تماثيل النساء نسبية في معارض الفن الهندي ، ونرتي لإذلال النساء الذي
قد تدل عليه هذه الظاهرة ، ولا نذكر أبداً أن مذهب العري في المرأة ليس
أساساً لفن النحت يستحيل الاستغناء عن وجوده ، وأن أعرق جمال للمرأة قد
يقبدي في الأمومة أكثر مما يقبدي في الشباب ، قد تدل عليه « ديمير » أكثر

كما تدل عليه « أفروديت » ، أو قد ننسى ، أن النحات لم ينحت ما يتعلق به أحلامه بقدر ما نحت ما أذن به الكهنة ، وأن كل فن في الهند كان يتبع الدين أكثر مما يبيع الفن نفسه ، إذ كان خادماً للآلهة أو قد يفسر بالجد ما لم يقصد به النحات إلى الجدد ، وإنما قصد به تصويراً كاريكاتورياً أو فكاهة أو بشائع يخيف بها الأرواح الشريرة فيطردها ، فإذا ما رأينا أنفسنا نزور عنها في امتعاض فقد أثبتنا بذلك الليل على تأديتها لما أريد لها أن تؤديه .

ومع ذلك فلم يبلغ فن النحت في الهند كل ما بلغه أدبها من رصانة ، أو ما بلغه فن العمارة فيها من فخامة ، أو ما بلغته فلسفتها من عمق ، فكان أول ما صورته النحت في الهند هو مكنون عقائد الديانة على خلطه واضطرابه ، ولئن برزت الهند بفن النحت فيها نظائره في الصين واليابان ، إلا أنها لم تبلغ قط مستوى التماثيل المصرية في برود كمالها ، ولا مستوى التماثيل المرمية اليونانية في جمالها الحلي المغربي ؟ وإذا أردنا أن نقف من النحت الهندي عند مجرد الفهم لما ينطوي عليه من مزاعم ، كان لا مندوحة لنا عن استعادة الشعور بالتقوى في قلوبنا ، ذلك الشعور الذي ساد في العصور الوسطى بجمده وإيمانه ، والحق أننا نسرف فيما نطالب به فن النحت أو فن التصوير في الهند ، فترانا نحكم عليهما كما لو كانا في تلك البلاد — كما هما في بلادنا — فحين مستقلاً أحدهما عن الآخر ، مع أن حقيقة الأمر هي أننا فصلناهما لتسهيل دراستهما حسب ما جرت به التقاليد في تقسيم الفنون أقساماً مختلفة الأسماء مختلفة المعايير ، فلو استطعنا أن ننظر إليهما كما هما في رأى الهندي ، أى على اعتبار أنهما جزآن من عدة أجزاء يتألف منها فن العمارة عندهم ، الذي لا يفوقهم فيه شعب آخر ، كان ذلك منا بمثابة البداية المتواضعة التي قد تؤدي بنا إلى فهم الفن الهندي :

الفصل الخامس

فن العمارة

(١) العمارة الهندوسية

العهد السابق لأشوكا - للعمارة في عهد أشوكا - العمارة البوذية -

العمارة الجانقية - آيات العمارة في الشمال - مدهما - النمط في الجنوب

المعابد المقامة من حجر واحد - المعابد المقامة من أحجار عدة

لم يبق لنا شيء من العمارة الهندية قبل « أشوكا » فلدينا آثار من اللين في « موهنجو - دارو » ، لكن أبنية الهند في العهدين القدي والبودي كانت فيما يظهر من الخشب ، والأغلب أن « أشوكا » كان أول من استخدم الحجر لأغراض البناء^(٦٤) ولأننا لنصادف في أدبهم ما يدل على أن قد كان لهم أبنية ذات سبعة طوابق^(٦٥) كما قد كان لهم قصور فخمة ، لكن لم يبق من كل هذا أثر واحد ، ويصف المجسطى قصور الملوك من أسرة « شاندراجويتا » فيقول إنها أعظم من أى شيء مما عساك أن تراه في فارس ما عدا « فرسوپولس » (أى مدينة الفرس) التي اتخذت نموذجاً احتذاه هؤلاء الملوك الهنود فيما يظهر^(٦٦) ولبت هذا التأثير الفارسي حتى عهد « أشوكا » ، لأنك تراه ظاهراً في تصميم قصره ، إذ نجد هذا القصر مطابقاً « للقاعة ذات الأعمدة المائة » في « فرسوپولس »^(٦٧) كما ترى تأثير الفرس أيضاً ظاهراً في عمود « أشوكا » البلايع في « لوريا » متوجاً في قته العليا بتمثال الأسد ؛

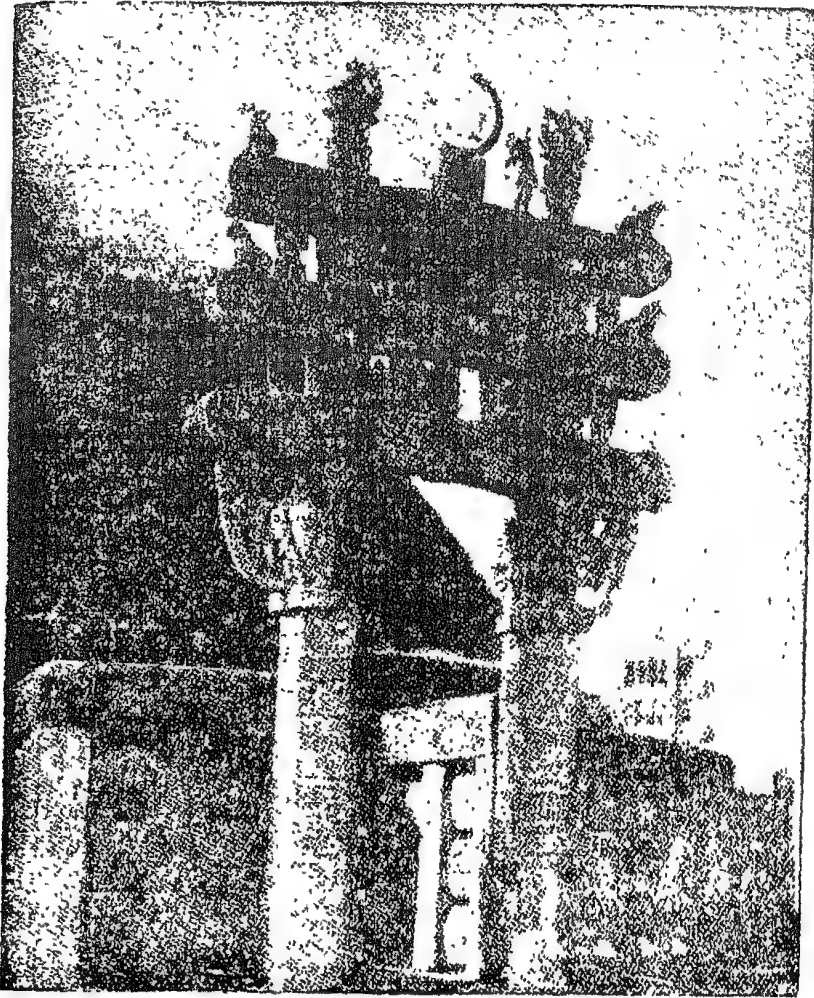
فلما تحول « أشوكا » إلى البوذية ، أخذت العمارة الهندية تاتي عن كاهلها هذا التأثير الأجنبي ، وتستمد روحها ورموزها من الديانة الجديدة ، ومرحلة الانتقال ظاهرة في رأس عمود كبير ، هو كل ما بقى لنا الآن من عمود آخر

يرجع إلى عهد أشوكا « في « سارنات » (٦٨) فيها هنا نشهد آية بلغت من الكمال



قمة عمود أشوكا ، على صورة الأسد

حداً يستوقف النظر حتى لقد قال عنه « سير جون مارشال » إنه يضارع « أى شىء من نوعه فى العالم القديم » (٦٩) ، إذ ترى أربعة أسود قوية وقفت ظهراً لظهر حارسة ، وهى فارسية خالصة من حيث الصورة والملامح . لكنك ترى أسفل هذه الأسود إفريزاً نحتت فيه بعض الشخصوس تحتاً جيداً ، من ذلك تمثال حيوان قريب إلى نفوس الهنود وهو الفيل ، ورمز مطويع بطابعهم وهو

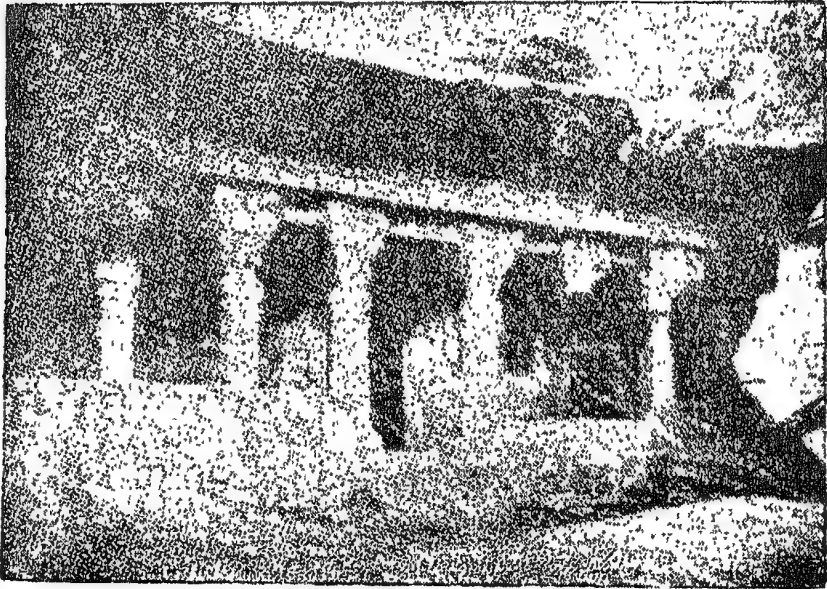


سانكى توب ، فى البوابة الشمالية

« العجلة البوذية التي ترمز للقانون » ، ثم ترى تحت الإفريز صورة حجرية لزهرة كبيرة من زهرات اللوتس ، أخطأ الباحثون من قبل فظنوها رأس عمود على صورة جرس مما يدل على تأثير النرس ، أما الآن فقد أجمع الرأي على أنها بين رموز الفن الهندي أقدمها وأوسعها انتشاراً وأخصها انطباعاً بالروح الهندية (٧٠) والزهرة قائمة عمودية ، وأوراقها منحنية إلى أسفل بحيث يظهر عضو التأنيث في الزهرة ، الذي يحتوى على البذور ، وهم يمثلون به رحم العالم ، أو يصورون به عرش الله ، باعتباره من أجل ما تبديه من الطبيعة من ظواهر ؛ وقد انتقلت زهرة اللوتس — أو سوسنة الماء — بما ترمز إليه ، مع البوذية ، حيث تغلغلت في ثنايا الفن الصيني والياباني ، وقد اصطنعوا في عهد « أشوكا » صورة شبيهة بزهرة اللوتس في بناء النوافذ والأبواب ، هي التي أصبحت « قوس حدوة الفرس » الذي نشاهده في الأبهاء والقباب التي ترجع إلى « أشوكا » ، وهو في بادئ أمره مستمد من تقويس السقوف المصنوعة من القش في منازل البنغال ، والتي تشبه « العربية المنطّاة » تلك السقوف التي كانت تسندها دعائم من قضبان الخيزران المنثني (٧١) .

ولم تختلف لنا العمارة الدينية في العصور البوذية إلا قليلاً من المعابد المخربة وعددًا كبيراً من « أكمات المقابر » وما يحيط بها من « أسوار » ، وقد كانت « أكمة المقابر » في الأيام الأولى مكاناً للدفن ، ثم أصبحت في عهد البوذية ضريحاً تذكاريّاً يضم عادة آثاراً لبديس بوذي ، وتتخذ « أكمة المقابر » في معظم الأحيان صورة قبة من اللبن المخفف ، في رأسها برج مدبب الطرف ، وحوّلها سور حجري منحوت بالشخوص البارزة ، ومن أقدم هذه « الأكمات » أكمة في « بهار هوت » غير أن للشخوص البارزة هناك غليظة الفن إلى درجة تجعلها بدائية الصنعة ، وأرقى ما بقي لنا من هذه الأسوار في زخرفه هو السور الموجود

في « أمارافاتي » ، ففيه ترى مسطحاً مساحته سبعة عشر ألفاً من الأقدام المربعة ، تغطيها شخوص صغيرة بارزة ، تدل على دقة في الصناعة بلغت من الروعة حداً يجعل « فرجسون » يشهد لهذا السور بأنه « على الأرجح أبعد أثر في الهند كلها » ؛ وأجمل ما نعرفه من « أكمات المقابر » أكمة « سانكي » ، وهي واحدة من مجموعة في « بهيلسسا » من بلدان « بهوپال » ؛ والظاهر أن البوابات الحجرية تحاكي نماذج خشبية قديمة ، وهي التي رسمت الطريق للبوابات التي تراها عند مداخل المعابد في الشرق الأقصى ؛ فكل قدم مربعة من الأعمدة أو نيجانها أو النقطع المستعرضة أو الدعائم ، محفورة بما لا يقع تحت الحصر من صور النبات والحيوان وأشخاص الإنسان وصور الأرباب ؛ ونرى على عمود من أعمدة البوابة الشرقية نحتاً رقيقاً يمثل رمز البوذية الدائم — وهو « شجرة بوذي » أي المكان الذي أشرقت فيه على صاحب العقيدة أنوار الحقيقة ؛ وعلى نفس البوابة كذلك تجدد تمثالاً لإلهة على هيئة قوس رشيق ،



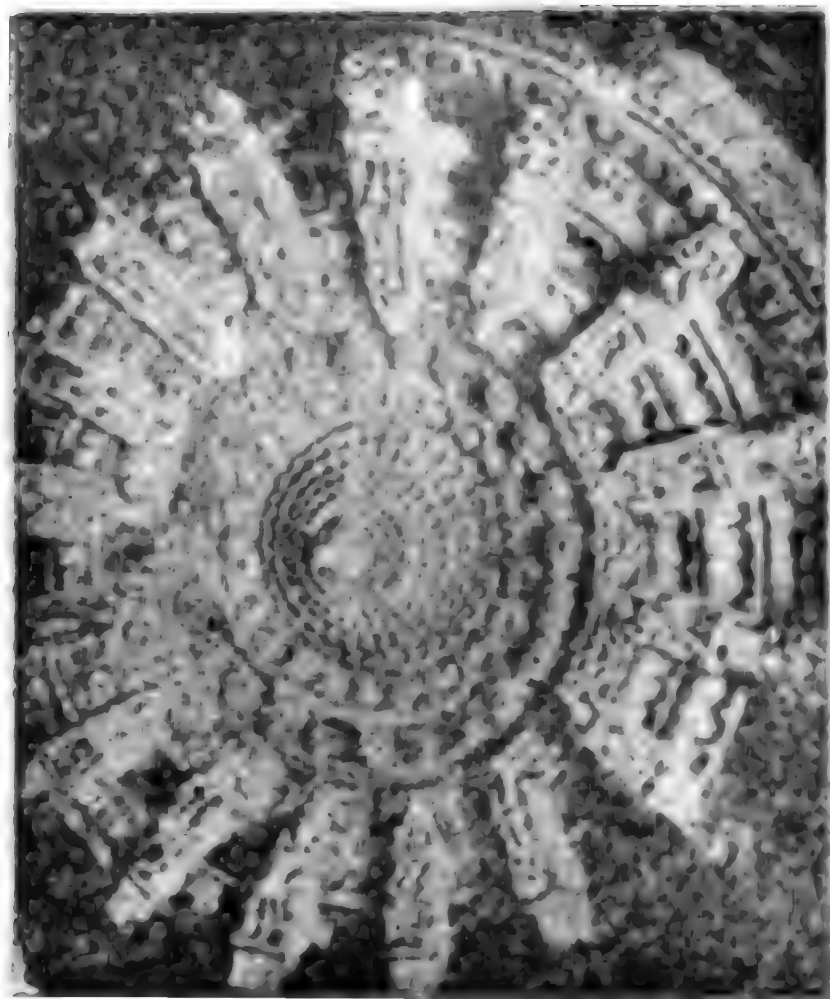
واجهة دير جواتاني بوذا - في ناسك

وهي « ياكشى » ولها أطراف بدينة وشفاه مليئة وخصر نحيل وئديان
ممتلئان »

وبينما كان الموتى من القديسين يرقلون في « الأكاث » كان أحياء الرهبان
يحتفرون لأنفسهم في صخور الجبل معابد يعزلون فيها الدنيا ويعيشون في
تراخ وسلام ، بمنجاة من عوامل الجو ومن لفحة الشمس ووهجها ؛ وتستطيع
أن تبين مدى قوة الحافز الديني في الهند إذا لحظنا أنه قد بقي لنا أكبر من ألف
ومائتي معبد من هذه المعابد الكهفية ، بقي هذا العدد لنا من عدة ألوف بنيت
في القرون الأولى بعد ميلاد المسيح ، بعضها للجائنين والبراهمة ، لكن معظمها
للجماعات البوذية ، وفي معظم الحالات ترى مداخل هذه الأديرة (أو القهلات
كما يسمونها) بوابة ساذجة على هيئة حدوة الفرس أو قوس زهرة اللوتس ؛
وأحياناً — كما هي الحال في « ناسيك » — يكون المدخل واجهة مزخرفة ،
قوامها أعمدة قوية ورعوس حيوان وعتب منجوت نحنا تتطلب صبراً لا ينفد ،

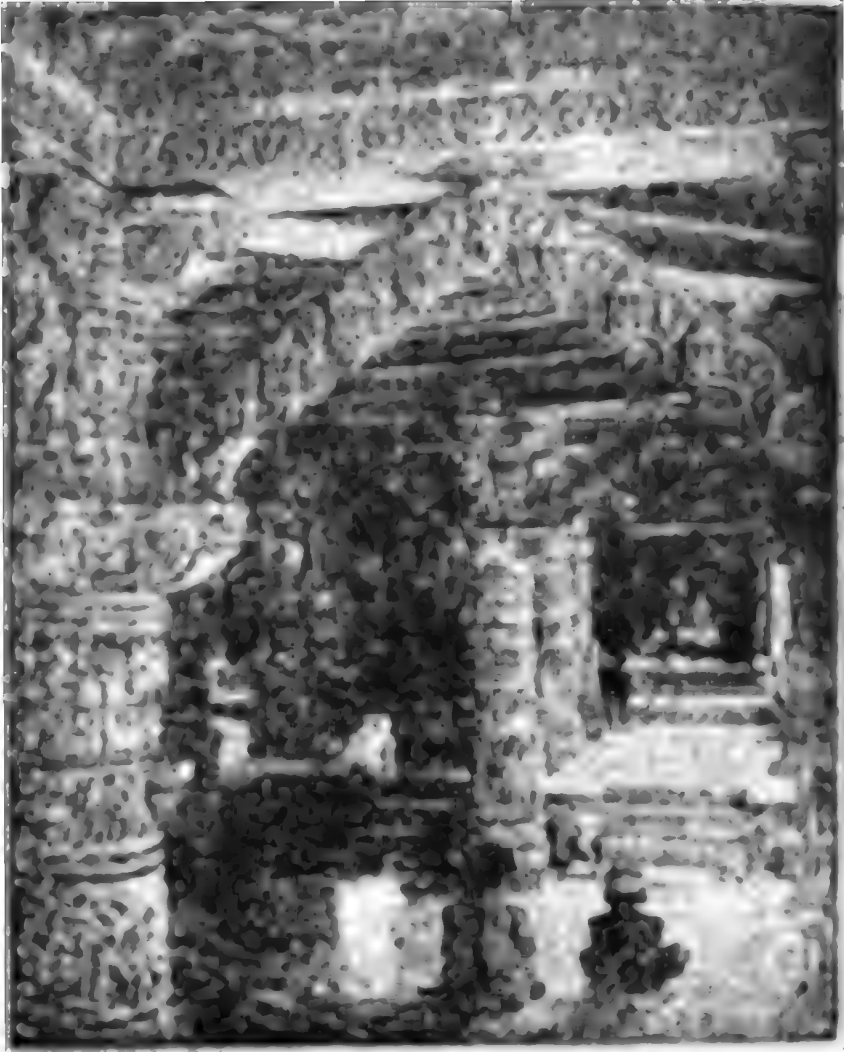


هو شايقيا من الداخل - كهف ٢٦ في بانانا



القبة من الداخل في معبد نجاشيالا - في جبل أبر

وكثيراً ما كانوا يزينون المدخل بأعمدة وأستار حجرية وبوابات غاية في جمال التصوير (٧٤) ، وأما الداخل ففيه « شايقتيا » أى قاعة للاجتماع بأعمدة تفصل الوسط عن الجانبين ، وعلى كلا الجانبين حجيرات للرهبان ، وفى الطرف



معبد فيمالا صالح في جبل أبو

للتأني من الداخل مذهب عليه بعض الآثار القديمة(*) ومن أقدم هذه المعابد الكهفية ، وقد يكون أجملها جميعاً ، معبد في «كارل» الواقعة بين «بولا» و «بمباي» ، ففي هذا المعبد أنتجت بوذية «هنايانا» أروع آياتها الفنية .

وأما كهوف «أجاتا» ففضلاً عن كونها مخالي لأعظم الصور البوذية ، فهي كذلك تضارع «كارل» في كونها أمثلة لذلك الفن المركب من جانبين : فنصفه عمارة ونصفه نحت ، وهو ما يميز معابد الهند ؛ ففي الكهفين رقم (١) ورقم (٢) قاعات فسيحة للاجتماع ، مقوفاً — المنحوتة والمرسومة بزخارف وصينة لكنها رشيقة — قائمة على عمد منقوشة بخطوط محفورة ، مربعة عند أسفلها مستديرة عند قمتها ، مزخرفة برسوم من الزهر ومتوجة برءوس لها غوامتها (٧٥) ويتميز الكهف رقم (١٩) بواجهة أنقنت زخرفتها بتأثيل بدينة ورسوم بارزة مشبكة الأجزاء (٧٦) ، وفي الكهف رقم (٢٦) تنهض أعمدة إلى إفريز متوج بتأثيل منحوتة في دقة تفصيلية يستحيل أن تتم إلا إن توفرت لها الحاسة الدينية والفنية في آن معاً (٧٧) ؛ فلا تكاد تجد ما يبرر لك أن تسلب «أجاتا» الحق في أن تعد واحدة من أعظم ما خلف تاريخ الفن من آثار ،

وأفخم المعابد البوذية الأخرى التي لا تزال قائمة في الهند ، البرج العظيم في «بود — جايا» ، وقيمته في أقواسه المصطبغة بصبغة قوطية خالصة ، ومع ذلك فتاريخها يرجع — فيما يظهر — إلى القرن الأول الميلادي (٧٨) .

وأهم ما تتميز به المارة البوذية على وجه الجملة هو أنها مفككة ، وجلالها في تماثيلها قبل أن يكون في بنائها ، ويجوز أن تكون زوج التزم الدينى العالقة ، بها هي التي جعلتها في ظاهرها منفرة للعين عارية عما يجذب النظر ، وأما الجانيون فقد توجهوا بعناية أكبر من عناية البوذيين ، إلى فن العبارة ، وكانت

(*) تطابق هذا الداخل مع داخل الكنائس المسيحية قد أوسى بإمكان أن يكون الفن الهندي أثر في فن العبارة المسيحية (١٧٤) .

معابدهم خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر أجملى معابد الهند على الإطلاق



كهف « ١٩ » فى أجامتا

وهم في بادئ أمرهم لم يخلقوا لأنفسهم نمطاً في العبارة خاصاً بهم ، واكتفوا في البداية بمحاكاة الطريقة البوذية (مثال ذلك ما نراه في إكوار) التي تحتفر المعابد في صخور الجبل ، ثم بمحاكاة معابد فشنو وشيفا ، وهي على نمط يتميز بأنه يقوم على مجموعة من الجدر فوق نشز من الأرض ؛ هذه المعابد كانت بسيطة الظاهر ، لكنها كانت كثيرة التفصيلات غنية الفن من الباطن - ولعلها في ذلك أن تكون رمزاً موقفاً للحياة المتواضعة ، وأخذ الناس يندفعون بروح التقوى فيضيفون إلى هذه المعابد تماثلاً في إثر تماثل مما يخلد أبطال الجانتيّة ، حتى لقد بلغ عددها في « شاترونچايا » - حسب إحصاء فيرجسون - ستة آلاف وأربعمائة وتسعة وأربعين تماثلاً (٧٩) .

وأما المعبد الجانتي في « أهول » فيكاد يكون لإغريق النمط ، بصورته الرباعية الأضلاع ، وأعمدته الخارجية ، ومدخله ، والغرفة الداخلية ، وإن شئت فقل الحجيرة التي تتوسطه من الداخل (٨٠) ؛ وقد أقام الجانتيون والششناويون والشيفاريون في « خاجوراهو » ما يقرب من ثمانية وعشرين معبد قريباً بعضها إلى بعض ؛ كأنما أرادوا بها أن يضرّوا مثلاً لروح «تسامح الديني في الهند ؛ وبين تلك المعابد معبد « پارشوانات » (٨١) الذي يبلغ درجة الكمال ، وهو ينهض مخروطاً فوق مخروط حتى يبلغ ارتفاعاً هائلاً ، ويؤوي في جدرانه المحفورة مدينة حقيقية من القديسين الجانتيين ؛ وقد أقام الجانتيون على جبل « أبو » وارتفاعه فوق صدر الصحراء أربع آلاف قدم ، معابد كثيرة منها اثنان باقيان ، هما معبد « فيالا » ومعبد « تجاه پالا » ، يعدّان أعظم ما أبدعته هذه الطائفة في مجال الفنون ؛ فقبّة الضريح « تجاه پالا » من الأشياء التي توقع في نفس الرائي أثراً عميقاً يتضاءل أمامه كل ما يكتب عن الفنون بحيث يصبح نافهاً عاجزاً (٨٢) ؛ وأما معبد « فيالا » المبني كله من المرمر الأبيض فمؤلف من خليط من أعمدة لا يطرد فيها نظام ، ترتبط بأقواس أبدعها الخيال

العجيب بمصاطب منحوتة نحتاً أميل إلى البساطة ، وفوق الأعمدة قبة من المرمر يولغ في حفرها بالتمائيل الكثيرة لكن حفرها بلغ من الرقة حداً يروحك جلاله وأنت تستعرضه ؛ ويقول فيه « فيرجسون » : « إن النحت قد أتقنت تفصيلاته وأجيدت زخرفته ؛ حتى ليجوز لنا أن نقول إنه ليس في العالم كله ما يفوقه في ذلك ؛ إذ النقوش التي زخرف بها المعاريون مُصَلَّتِي هنرى السابع في وستمنستر أو في أكسفورد ، تعتبر غليظة بغیضة إذا قورنت بنقوش ذلك المعبد (٨٣) .

ونستطيع أن نلاحظ في هذه المعابد الجائنية ومعاصراتها ، مرحلة الانتقال من صورة الضريح البوذي المستديرة إلى نمط البرج الذي ساد في عصور الهند الوسطى فمقاعة الاجتماع المحاطة بأعمدة من الداخل جاءوا بها إلى الخارج حيث تحولت إلى ممشى عند المدخل ، ثم تقع الحجيرة خلف هذا الممشى ، ويرتفع فوقها البرج المعقد المنحوت في مستويات تقل مساحة كلما ازدادت ارتفاعاً ؛ وعلى هذا التصميم بنيت معابد الهندوس في الشمال ، وأوقع مجموعة من هذه المعابد في نفس الرأى ، هي المجموعة المسماة (بهوفانشوارا) في إقليم « أوريسا » وأجل معبد في هذه المجموعة هو معبد « راجاراتى » الذي أقيم للإله « قشنو » في القرن الحادى عشر الميلادى وهو عبارة عن برج شامخ يتألف من أعمدة نصف دائرية ملاصقة بعضها لبعض تغطيها التماثيل وتعلوها طبقات من الحجر تتناقص حجماً كلما ازدادنا معها صعوداً ؛ وهذا يكون البرج منحنيّاً إلى الداخل ومنهياً بتاج دائرى كبير ومسلّة ؛ وبالقرب منه يقع معبد « لنجاراجا » وهو أكبر من معبد « راجاراتى » لكنه لا يبلغ في الجمال مبلغه ، ومع ذلك فكل نقطة من مسطح البناء قد مرّت عليها يد النحات بإزميلها ، لقد قدرت تكاليف النحت ثلاثة أمثال تكاليف البناء ذاته (٨٤) فالهندوسى لم يعبر عن تقواه بضخامة معابده الجبارة وحدها ، بل أضاف إلى الضخامة تفصيلات فنية احتاجت في إخراجها إلى صبر طويل ، فلم يكن عنده شيء يَبْزِنُ به على الإله مهما بلغت نفاسته .

وگهوف الفاندا ۛ بالقرب من بباي



وإنه لمن البغيض إلى النفس أن نذكر قائمة آيات البناء الهندوسى في الشمال غير التى ذكرناها ، دون أن نذكر أوصافها التى تتميز بها . وأن نمثلها بصورها الفوتوغرافية ؛ ومع ذلك فيستحيل على من يسجل المدينة الهندية أن يفيض الطرف عن معابد «سوريا» في «كاناراك» و«موزيرا» ، وعن برج «چاجانات پورى» ، وعن البوابة الجميلة في «فادناجار» (٨٤) والمعبدين الضخمين «ساس - باهو» و«تلى - كار - ماندير» في «جوالپور» (٨٦) وقصر «راجامان سنج» وهى أيضاً في «جوالپور» (٨٧) و«برج النصر» في «شيتور» (٨٨) ، ولا تستطيع العين أن تخطى معابد الشيفاويين في «حاجوراهو» ، وفي المدينة نفسها ترى القبة الكائنة عند دهليز المدخل في معبد «خانوارماث» وهى تدل دلالة جديدة على قوة الفتوة السارية في العمارة الهندية ، وعلى ما في النحت الهندى من غزارة تفصيلات وصبر في الصناعة (٨٩) ، وعلى الرغم من أن معبد شيفا في «إلفانغا» لم يبق منه إلا أنقاض ، فهو دليل بأعمده الضخمة المحفورة ، ورءوس الأعمدة التى على شكل نبات الفُطر ، ونقوشه البارزة التى لا يفوقها شيء في بابها ، وتماثيله القوية (٩٠) هو بهذا كله دليل على عصر قويت فيه الروح القومية ، وازدادت المهارة الفنية على نحو لا يكاد يعلق منه بالناكرة شيء .

إنه ليستحيل علينا إلى الأبد أن نقدر الفن الهندى حق قدره ، لأن الجهل والتعصب قد قضيا على أعظم آثاره ، ثم كادت تدمر البقية الباقية منه ، ففي «إلفانغا» أثبت البرتغاليون تقواهم بتحطيم التماثيل والنقوش البارزة على نحو من الحمجية لم يعرف حدوداً يقف عندها ، وتكاد لا تجد مكاناً في الشمال لم يقوض فيه المسلمون تلك الروائع الباهرة التى يجمع رأى الرواة على أنها كانت أرفع قدراً من آيات العهد الذى تلا عهدها ، مع أن هذه الأخيرة تثير فينا اليوم شعور العجب والإعجاب ؛ لقد أطاح المسلمون برءوس التماثيل ، لم حطموها عضواً عضواً ، وعدلوا من الأعمدة الرشيقة التى كانت في معابد الجاثنين (٩١)

بحيث تصلح لاساجدهم ، ثم قلدها إلى حد كبير فيما صنعه لأنفسهم ؛ لقد تعاون الزمن والتعصب على عملية الهدم ، ذلك لأن الهندوس المتمسكين بأصول عقيدتهم هجروا وأهملوا المعابد التي دنسها أيدي الأجانب حين مستها^(١٢) .

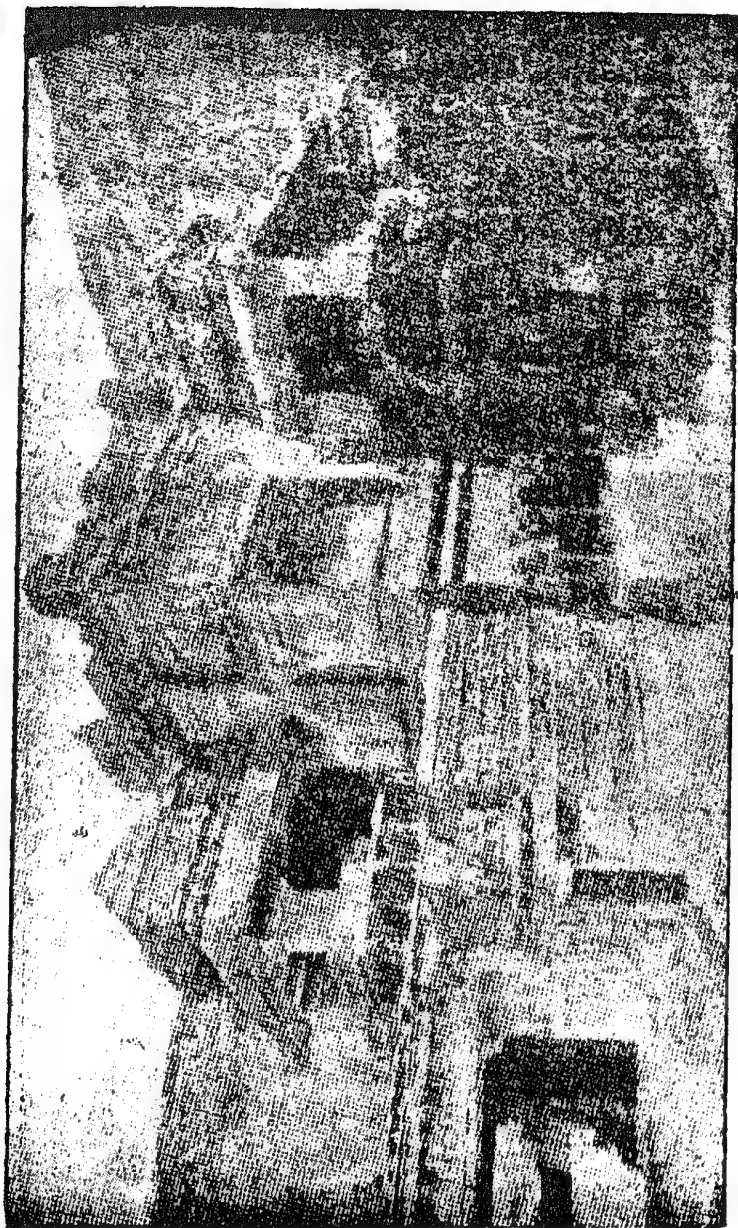
لكنه في مقدورنا أن نحس كم بلغت العمارة الهندية في الشمال من منظمة مفقودة ، وذلك استدلالاً من الأبنية القوية التي لا تزال قائمة في الجنوب ، حيث الحكم الإسلامي لم يتوغل إلا إلى حد ضئيل ، وحيث أدنى ألف المسلمين حذو ضاع في الهند إلى الحد من كراهيتهم لأساليب الحياة عند الهندوس ؛ زد على ذلك أن العصر الزاهر لعمارة المعابد في الجنوب ، جاء في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، بعد أن راض « أكبر » المسلمين وعلمهم بهض الشيء كيف يقدررون الفن الهندي ؛ فتتج عن ذلك أن أصبح الجنوب غنياً بمعابده ، التي تسمو عادة على قريناتها التي ما زالت قائمة في الشمال ، وتريد عليها ضخامة وروعة ؛ ولقد أحصى « فيرجسون » نحو ثلاثين معبداً « دوافيديا » أي كائناً في الجنوب — كل معبد منها في رأيه لا بد أن يكون قد كلف ما تكلفه كاتدريائية إنجليزية من النفقات^(١٣) ؛ واصطنع الجنوب أنماط الشمال بأن جعلوا أمام الدهليز (ويسمونه ماندا پام) (بوابة واسمها جو پورام) ودعموا الدهليز بأعمدة أسرفوا في كثرتها ، وراح هذا الجنوب يستخدم في غير تحفظ عشرات من الرموز ، من الصليب المعقوف « السواستكتا »^(*) ورمز الشمس وعجاة الحياة ؛ إلى شتى ضروب الحيوان المقدس ؛ فالنعبان رمز لعودة الروح بالتناسخ لما له من قدرة على تبديل جلده ؛ والثور هو المثل الأعلى المرموق باعتباره رمزاً للقوة التناسلية ، وعضو الذكورة يمثل تفوق « شيكا » في التناسل ، وكثيراً ما كانوا يخلعون صورته على المعبد كله .

(*) « سواستكا » كلمة سنسكريتية ، مركبة من « سو » ومعناها طيب « وآسى » ومعناها حياة ؛ وهذا الرمز لم يزل يظهر في عصور التاريخ في صنوف من الشعوب مختلفة ، منها الهنود ومنها الحديث ، إذ يتخذونه الناس عادة رمزاً للحياة الطيبة أو الحفظ السعيد .

ويتألف تصميم البناء في هذه المعابد الجنوبية من ثلاث عناصر : هي البوابة ، والدهليز ذو الأعمدة والبرج (فيمانا) الذى يحتوى على قاعة الاجتماع السياسية أو الحجره ؛ ولو استثنينا حالات قليلة مثل قصر (« تيرومالاناياك » ، فى « مادورا » وجدنا كل العمارة فى جنوب الهند كهنوتية ، ذلك لأن الناس لم يُعْزِهم كثيراً أن يبنوا دوراً فخمة لأنفسهم فتوجهوا بفهمهم إلى الكهنة والآلهة ؛ ولن نجد مثلاً أوضح من هذا نبين به كيف كانت الحكومة الحقيقية فى الهند هوتية بطبعها ؛ فلم يبق لنا إلا معابد من الأبنية الكثيرة التى أقامها الملوك الشالوكيون وسعهم ؛ ولا يستطيع أن يصف التناسق الجميل الذى تراه فى ضريح « إتايجى » فى حيدر أباد (٩٤) (٩٥) أو المعبد القائم فى « سمناتور » فى إقليم « ميسور » (٩٦) الذى نقش فى صخوره الضخمة الجبارة نقوش رقيقة كأنها الوشى ، أو معبد « هويشا ليشوارا » فى « هاليديدا » (٩٧) وهى أيضاً فى إقليم « ميسور » — أقول لا يستطيع أن يصف التناسق البديع فى هذا كله ، سوى هندوسى ورع طلق اللسان ؛ ويقول « فريجسون » عن هذا المعبد الأخير « إنه أحد الأبنية التى يتخذها المدافع عن العمارة الهندية حجة تؤيد دفاعه ، ثم يضيف إلى ذلك قوله : إن فى هذا المعبد « ترى الفن فى مزج الخطوط الأفقية بالخطوط الرأسية ، وترى تصرف الفنان فى التخطيط وفى النور والظل ، مما يفوق بكثير أى أثر من آثار الفن القوطى ؛ فوقع هذا المعبد فى نفس الرائي هو بالضبط ما كان يصبو إليه مهندسو العمارة فى القرون الوسطى ، لكنهم لم يبلغوا منه قط هذه الدرجة من الكمال التى تراها فى هاليديدا » (٩٨) .

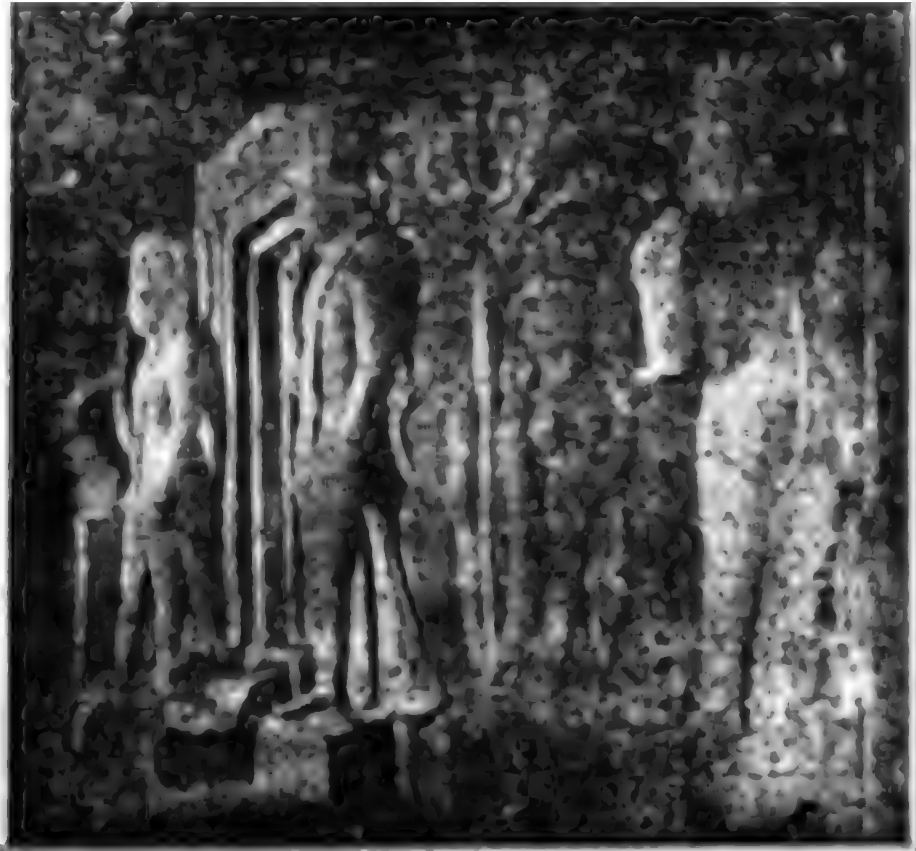
ولقد عجبنا لهذا الورع الدءوب الذى فى مستطاعه أن يحفر ألفاً وثمانمائة

(٩٥) فهنا - كما يقول « ريد ورتيلر » - « ترى للنحت على بعض السُود والنقوش فى عتباته لأبواب وسقوفها » يعز عن الوصف ، فيستحيل أن تجد زخرفة فى فضاء أو ذهب أجل من هذه النقوش ؛ ولستأ ندرى اليوم أبداً بأى الآلات أمكن لهذا الصخر الشديد الصلابة « الترة أن يضاح ويصقل بحيث يكون كما هو الآن » (٩٥) .



الممر الدخول في الصخر في كايلاشا

قدم من إفريز في معبد « هاليبيد » وأن يصور فيها أنى فيل ، كل فيل منها يختلف عن كل ما عداه (٩٩) فماذا نقول في الصبر والشجاعة اللذين استطاعا أن يضظلعا بحجر معبد بأسره من الحجر الأصم ؟ ومع ذلك فقد كان هذا عملاً شائعاً لدى صناع الهنود ، فقد نحتوا في « ممالاپورام » على الساحل الشرقى بالقرب من « مدراس » عدة معابد (مما يسمى پادوجا) أجملها معبد « ذارما — راجا — راذا » ومعناها دير لأسمى الطوائف الدينية ، وفي « إلورا » — وهو مكان يحج إليه المتعبدون في حيدر أباد — تنافس البوذيون والجانتيون والهندوس المتمسكون بعقيدتهم الأصلية ، في احتقار معابد كبيرة ذات حجر واحد ،



الآلهة الحارسة بمعبد إلورا

من صخور الجبال ، وأفخم هذه المعابد هو الضريح الهندوسى فى « كايلاشا » (١٠٠) وقد أطلق عليه هذا الاسم نقلا عن اسم اللجنة الأسطورية التى تتبع « شيفا » فى جبال الهملايا ، فيها هنا ترى البنايين قد حفروا فى غير كلل مائة قدم فى جوف الصخر ، ليفرغوا المكان حول الجلمود المطلوب - وكتلته مائتان وخمسون قدماً فى الطول ومائة وستون قدماً فى العرض - لنحويله إلى معبد ، وبعدئذ حفروا الجدران فصبروها أعمدة قوية وتماثيل ونقشاً بارزاً ، ثم نقروا جوف الحجر نقراً بالأزميل حتى أفرغوه ، وأسرفوا فى زخرفة ذلك الداخل بأعجب ألوان الفنون ، وليكن النقش الجدارى الثابت المخطوط ، والذى يطلق عليه اسم « المحبين » (١٠١) مثلاًها ، وأخيراً عمدوا إلى حفر سلسلة من المصليات والأديرة عميقة فى الصخر على ثلاثة من جوانب المعبد المحفور (١٠٢) ، كأن ما صنعوه لم يكف لاستنفاد كل ما يمتلج فى صدورهم من رغبة فى البناء ، وفى رأى بعض الهندوس (١٠٣) أن معبد « كايلاشا » يضارع آية آية من آيات الفن فى تاريخه كله .

ومع ذلك فقد كان هذا البناء سخرة كما كانت الإهرامات من قبل ، ولا بد أن يكون قد كلف طائفة كبيرة من الناس عرقهم ودماهم ، وأما الذى دأب بإرادته على هذه الأبنية دأباً لم يعرف الفئور ، فالنقابات العمالية ، أو أصحاب السلطان ، لأنهم نثروا فى كل إقليم من أقاليم الهند الجنوبية أضرحة جبارة بلغت من كثرة العدد خدأً يوقع الخبرة فى نفس المدارس أو السائح ، حتى لينسى الخصائص القروية التى تميز كل معبد على حدة ، إزاء كثرتها وقوتها ، ففى « باتانداكال » أهدت « الملكة لوكاما هاينى » - إحدى زوجات « الملك الشلوكى » فكراماديتيا الثانى « - أهدت إلى « شيفا » « معبد ثيروباكشا » لذى يعد من أسمى المعابد العظيمة فى الهند (١٠٤) : وفى « تانيجور » جنوبى « مدراس » اقتسم « الملك الكولى » راجا راجا العظيم « - بعد أن فتح جنوبى الهند كله وجزيرة سيلان - اقتسم ما ظفر به من غنائم مع الآلهة « شيفا » بأن

أقام له معبداً جليلاً صُمِّمَ بناؤه على أساس أن يمثل الرمز التناسلي لذلك الإله (١٠٥) (*) ؛ وبالقرب من « تريكنوبولي » إلى الغرب من تانچور — أقام عبّاد « فشنو » معبد « شيرى رانجام » على تل عال ، أخص خصائصه المميزة « مانداپام » (قاعة ذات أعمدة كثيرة) على هيئة « قاعة من ذوات الألف عمود » وكل عمود منها كتلة واحدة من الجرانيت ، حفر بالنقوش المعقدة ؛ وكان الصناع الهندوس لا يزالون ماضين في عملهم ليعتمدوا بناء هذا المعبد ، حين جاءت رصاصات الفرنسيين والإنجليز الذين كانوا يقاتلون في سبيل امتلاك الهند ففترقتهم ، وانتهى بذلك عملهم (١٠٦) ؛ وعلى مقربة من ذلك المكان — فى مادورا — أقام الشقيقان « موتو » و « تيرومالا ناياك » ضريحاً فسيحاً لشيوا ، فيه قاعة أخرى بألف عمود وحوض مقدس ، وعشر بوابات ، منها أربع ترتفع ارتفاعاً هائلاً ، وقد نحتت بعدد كبير متشابه من التماثيل ؛ وهذه الأجزاء مجتمعة تولف منظراً من أشد المناظر وقعاً فى النفس مما عساك أن تصادفه فى الهند ؛ ويحق لنا أن نحكم استدلالاً من هذه النتف الباقية ما كانت عليه العمارة أيام ملوك « فيجاياناجار » من خصوصية فنية واتساع ؛ وأخيراً ترى فى « رامش فارام » وسط مجموعة الجزائر التى يتكون منها « جسر آدم » الواقع بين الهند وسيلان ، أقام براهماة الجنوب خلال خمسة قرون (١٢٠٠ — ١٧٦٩ ميلادية) معبداً زُخْرِفَ محيطه بأروع ما قد تصادفه من أسهاء أو مماش — وطول هذا البهو أربعة آلاف قدم من العُصْدُ المزدوجة ، نحتت نحتاً غاية فى الجلال وأريد بها فى تصميمها أن تنىء بظل بارد ، وأن تمكن من مشاهدة مناظر رائعة للشمس والبحر ، للملايين الحجاج الذين يلتمسون سبلهم إليها من مدن بعيدة حتى يؤمنوا هذا لكى يتقدموا بأعمالهم وآلامهم خشعاً أمام آلهة لا تعباً مما لهم من آمال وآلام .

(*) قمة المعبد جلمود صخرى واحد مساحته خمس وعشرون قدماً ويزن حوالى ثمانين طناً ؛ ويقول الرواة الهندوس إنهم رفعوا الحجر إلى مكانه بسحبه على سفح مائل مسافة طولها أربعة أميال إلى أعلى : والأرجح أن تكون الصخرة قد فرضت على من قام بهذا وأمثاله بدل الآلات « التى تستعبد الإنسان » .

٢ - المارة في « المستعمرات »

سيلان - جاوه - كمبوديا - الممارسة - دياتهم -
أنكور - سقوط الممارسة - سيام - بورما

على أن الفن الهندي قد صحب الديانة الهندية في عبورها للمضايق والحدود ، حتى بلغا معاً سيلان و جاوه و كمبوديا و سيام و بورما و التبت و خوتان و تركستان و منغوليا و الصين و كوريا و اليابان ؛ ففي آسيا تخرج الطرق كلها من الهند ، (١٠٧) فقد استقرت جماعات هندوسية جاءت من وادي الكنج ، في جزيرة سيلان في القرن الخامس قبل المسيح ؛ وبعد ذلك التاريخ بمائتي عام أرسل أشوكا بابنه رابنته ليحول أهل تلك الجزيرة إلى البوذية ، وعلى الرغم من أن هذه الجزيرة الغاصة بسكانها اضطرت إلى مقاومة الغزوات « التاميلية » خمسة عشر قرناً ، فقد استطاعت أن تحتفظ بثقافة خصبة حتى جاء البريطانيون واستولوا عليها سنة ١٨١٥ .

بدأ الفن السنغالي بما يسمى « داجوبات » - والداجوبا ضريح قديم ذوقية يشبه « أكمة المدافن » عند بوذي الشمال ، ثم تطورت « الداجوبات » حتى أصبحت معابد عظيمة تميز بآثارها العاصمة القديمة « أنوراذاپورا » وقد كان مما أنتجه ذلك الفن عدد من تماثيل بوذا تعدّ بين أجمل التماثيل البوذية (١٠٨) كما أنتج « تشكيلة » كبيرة من التحف الفنية ، ثم بلغ ختامه مؤقّتاً حين أقام آخر ملك عظيم حكم سيلان - وهو الملك « شيرى راجا سينغا » - « معبد السن » في « كاندي » ؛ وكان من أثر فقدان البلاد استقلالها أن دبّ الانحلال في الطبقات العليا ، فاخفتت من سيلان تلك الرعاية و ذلك الذوق اللذان لا بدّ منهما ليكونا حافزين وضابطين للفنان في عمله (١٠٩) .

والعجيب أن أعظم المعابد البوذية - وقد يزعم بعض الباحثين أنه أعظم

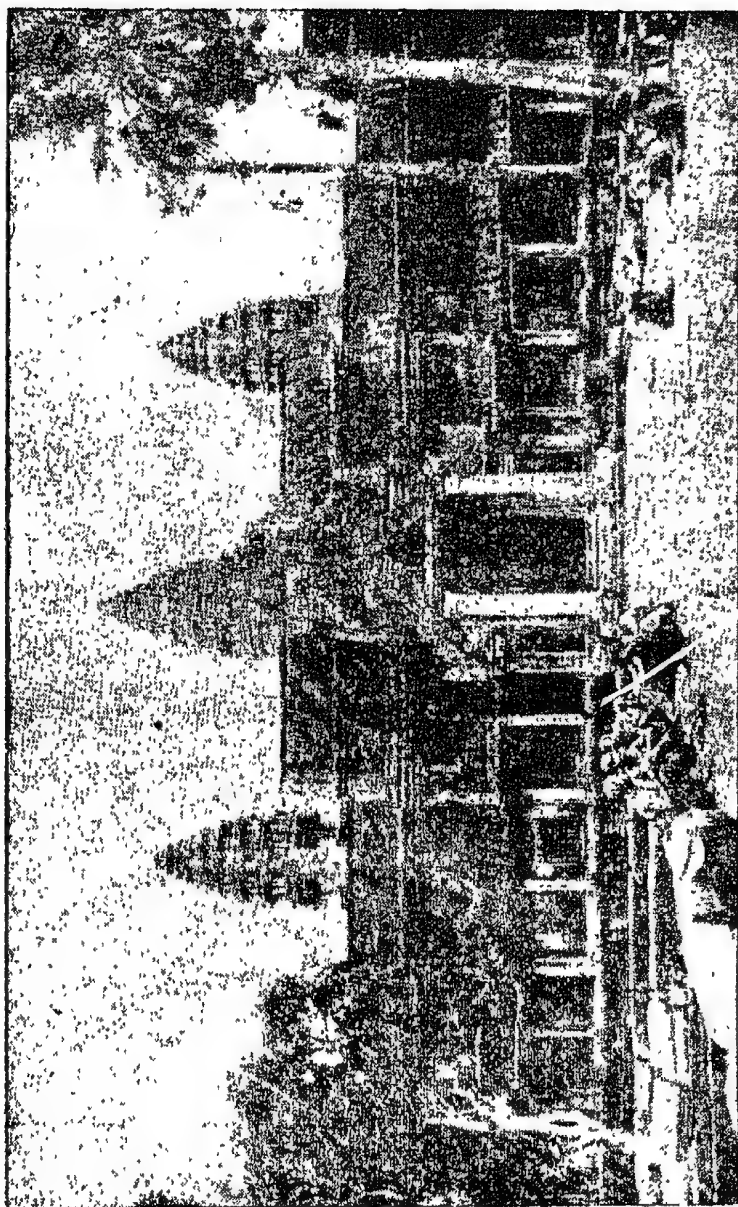
المعابد إطلاقاً في العالم كله (١١٠) — ليس في الهند بل تراه في جاوه ، ففي القرن الثامن فتحت أسرة « شايلندرا » السومطرية جزيرة جاوه ، وأقامت فيها البوذية ديانة رسمية ، وأعدت المال اللازم لبناء المعبد الضخم في « بورو بودور » (ومعناها بوذون كثيرون) (١١١) ، والمعبد في ذاته معتدل الحجم غريب التصميم فهو عبارة عن « أكمة للمدافن » صغيرة يعلوها ما يشبه القبة ، وتحيط بها اثنتان وسبعون أكمة رُصِّت حولها في دوائر متحدة المراكز ؛ ولو كان هذا كل شيء لما كانت « بورو بودور » شيئاً مذكوراً ؛ أما ما يخلع الجلال على البناء فقاعدته التي تبلغ مساحتها أربعائة قدم مربعة ، فهي مصطبة عظيمة تتألف من سبع درجات تتدرج صغراً كلما علوت معها ، وفي كل درجة منها أركان للتماثيل ، حتى لقط عنّ لمن قاموا بنحت التماثيل في « بورو بودور » أن يقيموا تماثيل بوذا في هذا الركن أو ذاك أربعائة وستاً وثلاثين مرة ، ولم يكفهم كل هذا ، فنحتوا في جوانب الدَّرَج ثلاثة أميال من النقوش البارزة يصورون بها ما ترويه الأساطير عن مولد صاحب القصيدة ونشأته وإشراق الحقيقة عليه ، وأظهروا في كل ذلك مهارة جمعت هذه النقوش البارزة من أبداع مثيلاتها في آسيا (١١٢) ؛ وبلغت العمارة الخاوية أوجها في هذا الضريح البوذي الجبار ، والمعابد البرهمية المجاورة في « پرامبانام » ، ثم انحدرت بعدئذ انحداراً سريعاً ، فقد كانت جزيرة جاوه حيناً من الدهر قوة بحرية ، فارتفعت إلى الثروة والترف ، ورعيت في ظلها كثيراً من الشعراء ؛ لكن ما جاءت سنة ١٤٧٩ حتى أخذ المسلمون يعمرّون هذا الفردوس الإستوائى ، ومنذ ذلك الحين لم تنتج فناً ذا خطر ، ثم وثب فيها الهولنديون سنة ١٥٩٥ ، وجعلوا يستولون عليها إقليماً بعد إقليم مدى القرن التالى لذلك التاريخ ، حتى بسطوا عليها سلطانهم كاملاً .

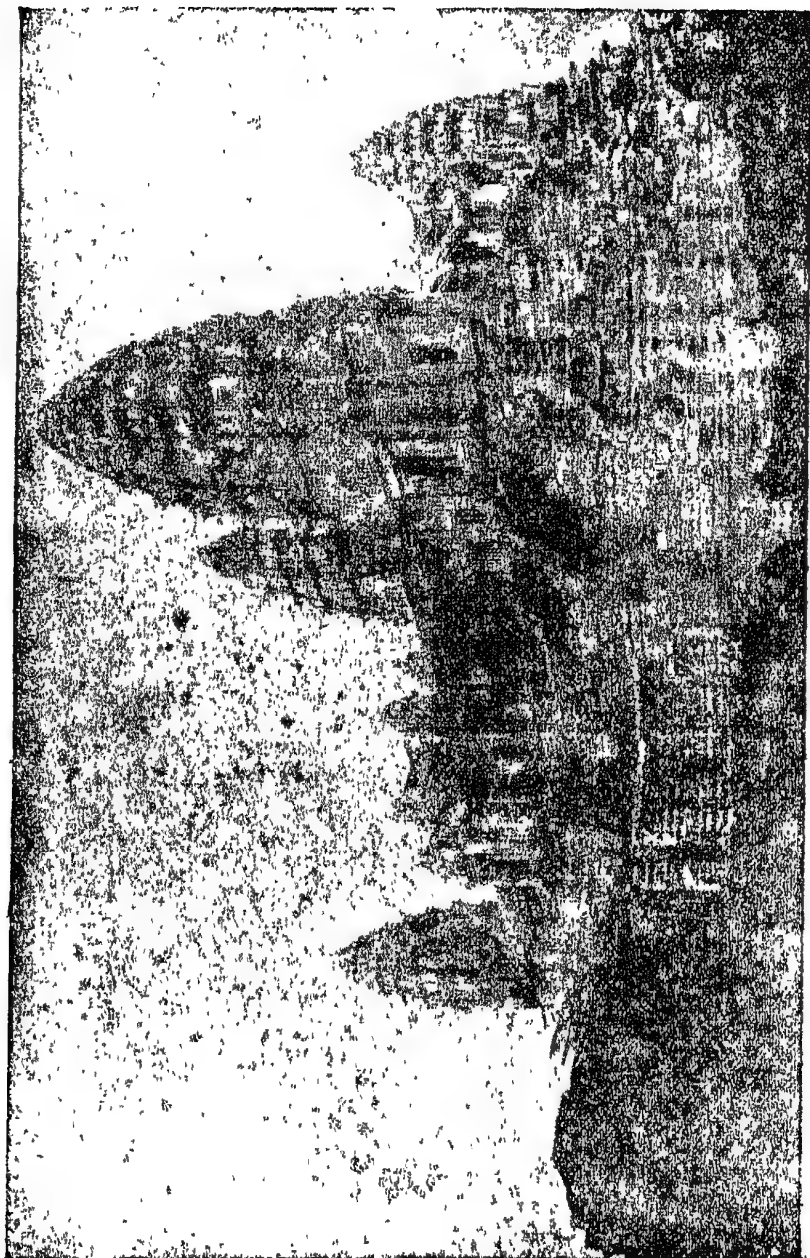
ولا يفوق معبد « بورو بودور » إلا معبد هندوسى واحد ، وهو أيضاً ليس في الهند ، ولو أن هذا المعبد قد طمسته الغابة البعيدة التي اكتنفته بأشجارها

مدى قرون عدة ، حتى جاء مستكشف فرنسي سنة ١٨٥٨ ، وهو يشق لنفسه الطريق خلال الجزء الأعلى من وادي نهر ميكونج ، وعندئذ وقع بصره ، خلال الأشجار والغصون ، على منظر بدا له معجزة من المعجزات ، إذ رأى مبعدا ضخما يبلغ في تصميم بنائه حداً من الجلال لا يكاد يصدقه العقل ؛ وآه قائماً وسط الغابة ، تلتف حوله : وتكاد تخفيه أغصان الشجر وأوراقه ، وشهد في ذلك اليوم معابد كثيرة كان بعضها قد غطته الأشجار فعلاً أو شقته نصفين ؛ فالظاهر أن هذا المستكشف قد وصل في آخر لحظة يمكن فيها أن يحول دون انتصار الأشجار الملتفة على هذه الآيات التي أبدعتها يد الإنسان ، ولم يؤمن أحد بصدق ما رواه هذا الرحالة « هنري موهو » حتى ذهب إلى المكان غيره من الأوروبيين وأبدوا روايته ؛ وبعدئذ هبطت بعثة علمية على ذلك المكان الذي قد كان يوماً صومعة مسكونة ، وقامت مدرسة بأسرها في باريس ، هي « مدرسة الشرق الأقصى » كرست نفسها لرسم هذا البناء المستكشف ودراسته ؛ هذا هو « أنجوروات » الذي يعد اليوم أعجوبة من أعاجيب العالم (*) .

كان يسكن الهند الصينية ، أو كموديا ، في نهاية التاريخ المسيحي ، قوم أغلبهم من الصينيين ، ومنهم فريق من أهل التبت ، وكان هؤلاء السكان في جلهم يسمون بالخامسة (أو الخمبوجين) ؛ فلما زار « تشيو - نا - خوان » - وكان يسافر لقبلاى خان - عاصمة « خامر » واسمها « انكورثوم » وجد حكومة قوية تحكم أمة أجمع ثرائها من أرزها وعرقها ، ويقول « تشيو » إن ملكهم كانت له خمس زوجات « إحداهن خاصة ، والأربع الأخريات يقابلان الجهات الرئيسية الأربع » كما كان له نحو أربعة آلاف محظية يحددن أوضاع إبرة البوصلة على تفصيل أدق (١١٤) ؛ وكانت البلاد تزخر بلذتها

(*) في سنة ١٦٠٤ روى مبشر برتنالي عن صيادين أنهم رَوَوْا له عن خرائب في الغابة ؛ وكذلك قال قسيس آخر قولاً شبيهاً بهذا سنة ١٦٧٢ ، لكن هذه الروايات لم يلتفت إليها أحد (١١٣) .





الطرف الشمالى الشرقى من « أجور وات » فى الهند الصينية

وحليها ، والبحيرة مليئة بزوارق النزهة ، وشوارع العاصمة غاصة بالعربات ،
والهواذج ذات الستائر ، والقبيلة المطهمة ، وكان سكانها يقربون من المليون ،
ومستشفياتهم كانت ملحقة بمعابدهم ، ولكل منها جماعتها الخاصة من ممرضات
وأطباء (١١٥) ؛

ولئن كان السكان صينيين ، فقد كانت ثقافتهم هندية ، تقوم دياناتهم على
أساس بدائي هو عبادة الثعبان « ناجا » الذى ترى رأسه المروحية أينما وجهت
النظر فى الفن الكمبودى ، وبعدئذ دخل آلهة الهندوسيين الكبار ، الذين
يكرتونون الثالث الهندى وهم براهما ، وفشنو ، وشيفا ، دخلوا تلك البلاد
عن طريق بورما ، وفى الوقت نفسه تقريبا جاء بوذا وارتبط عندهم بفشنو
وشيفا ، وأصبح إلهاً مقرباً عند الخمارسة ، وتنبأنا النقوش عن الكميات الهائلة
من الأرز والزبد والزيوت النادرة التى كان يقدمها الشعب كل يوم إلى القائمين.
بجدة الآلهة (١١٦) .

وفى أواخر القرن التاسع ، أهلى الخمارسة إلى الإله شيفا أقدم ما بقى لنا
من معابدهم - معبد بايون - وهو الآن خراب منفر تكسوه إلى نصفه أنواع
من النبات الذى يمسك بمجنوره فى الجدران فلا يزول عنها ، وأما أحجاره التى
وضعت بغير ملاط ، فقد تباعدت فى غضون الألف عام التى انقضت ،
حتى نتج عن تباعدها مَطٌّ فى وجوه براهما وشيفا ، على نحو جعلها تبدو
مكشّرة عن أنيابها فى ابتسامة صفراء لا نلّق بالآلهة ، ومن تماثيل هذين
الإلهين تكاد تتكوّن الأبراج كلها ، وبعد ذلك بثلاثة قرون استخدم العبيد
ومن جاء بهم الملوك من أسرى الحرب فى بناء « أبجوروات » (١١٧) وهى آية
فنية تضارع أجمل الآثار المعمارية عند المصريين أو اليونان أو بناء الكاتدرائيات
فى أوروبا ، ويحيط بهذا المعبد فندق كبير طوله اثنا عشر ميلاً ، ويعبّر
الفندق جسرٌ مرصوف تحرسه ثعابين الناجا الخفيفة نحتت من الحجر ، وبعدئذ
يمىء جدار مزخرف يحيط بالمعبد ، تتلوه أبهاء فسيحة على جدرانها نقوش

بارزة تقص من جديد حكايات « الماههاراتا » و « رامايانا » ثم بعدئذ يجيء البناء نفسه بما له من جلال ، ينهض على رقعة فسيحة ، درجة فوق درجة كأنه هرم مدرج ، حتى يصل إلى حرم الإله الذى يرتفع مائتى قدم ؛ وضخامة الحجم فى هذا المعبد لا تقلل من روعة الجمال ، بل تتعاون الصخامة مع الجمال فيكون منهما جلال يروع النفس ، ويهز عقل المشاهد الغربى هزاً حتى يتبين فى غموض ذلك المجد القديم الذى ظفرت به المدينة الشرقية يوماً ؛ فقد يستطيع المشاهد أن يرى بعين الخيال تلك العاصمة وقد زحرت بساكنيها ، وحشد العبيد وهم ينحتون ثقال الأحجار ويجرونها ويرفعونها ، وطوائف الصنائع وهم ينقشون النقوش البارزة وينحتون التماثيل فى أناة كأنما يستحيل أن يفلت الزمن من أيديهم قبل أن يفرغوا من عملهم ؛ وجماعة الكهنة وهم يخذعون الناس ويسرون عن نفوسهم و « زانيات المعبد » (وما زلن مرسومات على الجرانيت) وهن يغوين الناس ويسرين عن نفوس الكهنة ؛ وهل الطبقة العالية وهم يبنون القصور شبيهة ببناء « فنيان آكا » بما له من « شرفة شرفية » فسيحة ؛ ثم يرتفع فوق هؤلاء جميعاً ، بمجهود الناس جميعاً ، الملوك القساة الأقوياء .

كان الملوك بحاجة إلى كثرة من العبيد ، فلم يجدوا بدا من إثارة الحروب الكثيرة ، وكان النصر حليفهم غالباً ، حتى اقترب القرن الثالث عشر من ختامه — وكان ذلك « فى منتصف الطريق » من حياة دانتى — هزمت جيوش سيام هؤلاء الخمارسة ، ونهبوا مدنهم ، وتركوا معبدهم المتألقة وقصورهم الأنيقة خراباً بلقماً ؛ وترى اليوم قلة من الزائرين يتخللون الأحجار التى تخالخل بنيانها ، ويشاهدون كيف دأبت الأشجار فى صبر لا ينفد على الضرب يحدورها ، أو النفاذ بغصونها فى ثنايا الصخور ، تنزعها بعضها عن بعض شيئاً فشيئاً ، لأن الأحجار ليس فيها ما فى الشجر مزاجية تعمل على تحقيقها فتنمو ؛ ويحدثنا « تشيو — تا — خوان » عن الكتب الكثيرة التى كتبها الناس فى « أنكور » لكنه لم يبق لنا من هذه المؤلفات صفحة واحدة ؛ لأنهم صنعوا

ما نصنعه نحن الآن ، وهو أنهم كتبوا أفكاراً سريعة الزوال على نسيج سريع الفناء ، ومات كل ما قد ظنوا به الخلود ؛ إن النقوش البارزة الرائعة تصور الرجال والنساء وقد لبسوا غلالات وشباكاً ليتقوا البعوض والزواحف الشعبانة الملمس ، أما الرجال والنساء فقد انحدروا إلى فناء ، لا يخلدون إلا على الصخور وأما البعوض والضباب فما تزال باقية .

وعلى مقربة من تلك البلاد تقع سيام التي أخذ شعبها — ونصفه من التبت ونصفه الآخر من الصين — بطرد الخمارسة الفاتحين شيئاً فشيئاً ، وارتقى بمدينة قائمة على أساس من الديانة الهندية والفن الهندي ، وبعد أن تغلبت سيام على « كمبوديا » بنى أهلها لأنفسهم عاصمة جديدة ، هي « أيوديا » على نفس الموقع الذي كانت تقوم عليه مدينة الخمارسة القديمة ؛ ومن هذا المركز وسعوا من نطاق نفوذهم حتى إذا ما دنا التاريخ من عام ١٦٠٠ ، كانت إمبراطوريتهم تشمل جنوبي بورما وكمبوديا وشبه جزيرة الملايو ؛ ووصلت تجارتهم إلى الصين شرقاً وإلى أوروبا غرباً ، وقام فنانونهم بزخرفة المخطوطات ، والرسم على الخشب بدهان « اللك » وإحراق الخزف على نحو ما يفعل الصينيون ، والوشى على القماش الحريري الجميل ، وكانوا أحياناً بنحتون تماثيل من الطراز الأول (*) ؛ ودار التاريخ دورته التي لا يصدر فيها عن هوى ، وإذا بأهل بورما يستولون على « أيوديا » ويخربونها بكل ما فيها من فنون ؛ فابتنى السياميون في عاصمتهم الجديدة « بنكوك » معبداً عظيماً فيه إسراف في الزخرفة ، لكنه على كل حال إسراف لا يخفى جمال تصميمه إخفاء تاماً

كان أهل بورما من أعظم من شهدت آسيا من بناء للعمارة ؛ فقد جاءوا

(*) مثال ذلك تماثيل بوذا الحجري المدهون بالكه وهو في متحف المنون الجميلة في بورما.

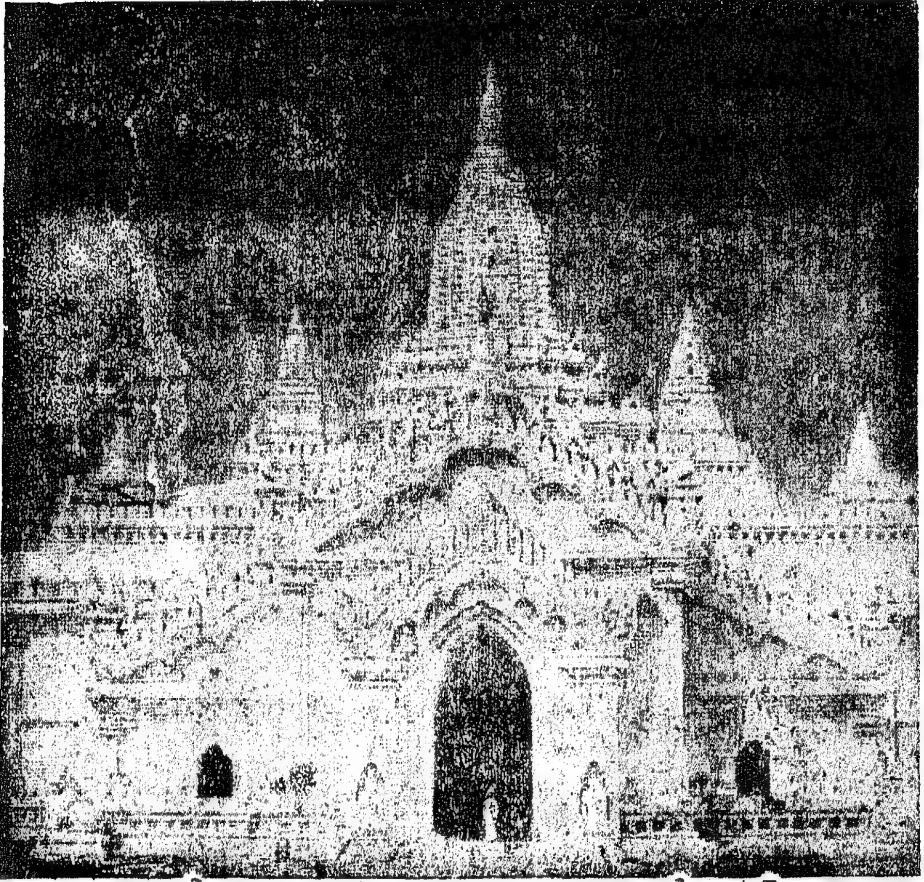
هابطين على هذه الحقول الخصبة من منغوليا والتبت ، فوقعوا تحت تأثير الهنود ، وأخذوا منذ القرن الخامس ينتجون الفنون في كثرة غزيرة على الطراز البوذية والششناوية والشيفاوية ، فينحتون التماثيل على غرار هذه الأنماط ، ويقيمون « أكبات المدافن » التي بلغوا بها ذروتهم في معبد « أناندا » العظيم — وهو أحد المعابد في عاصمتهم القديمة « پاجان » التي بلغ عدد معابدها خمسة آلاف ؛ لكن « پاجان » هذه وقعت فريسة لقبلاى خان فسلها سلباً ، ولبتت الحكومة البورمية مدى خمسمائة عام تنقل من عاصمة إلى عاصمة ، فكانت « مندلاى » حيناً من الدهر هي المركز الزاهر للحياة في بورما ، ومستقر رجال الفن للذين أنتجوا الآيات الروائع في نواح كثيرة ، من الوشى وصياغة الحلى إلى بناء للقصر الملكى الذى نهض دليلاً على مدى استطاعتهم الفنية في المادة الهزيلة التى كانت تحت أيديهم ، وهى الخشب^(١١٩) ؛ وجاء الإنجليز إذ ساءهم ما عومل به مبشروهم وتجارهم ، فضموا بورما إلى أملاكهم سنة ١٨٨٦ ، ونقلوا للعاصمة إلى « رانجون » ، وهى مدينة تقع في متناول البحرية الإمبراطورية ، لتؤدبها إذا وقع فيها شيء من العصيان ؛ فشيد البورميون في « رانجون » ضريحاً بعد من أبدع ما لديهم من أضرحة ، وهو « شوى داجون » المشهور ، ذلك المعبد الذهبى الذى يحج إلى قته الملايين في إثر الملايين من بوذي بورما كل عام ، ولم لا ؟ أليس يشتمل هذا المعبد على الشرعات نفسها التى كانت تغطى « شاكيا موئي » ؟

٣ — المارة الإسلامية في الهند

الطراز الأفغانى — الطراز المغولى — دلى — أجرا — تلج محل

شهد الحكم المغولى آخر مراحل النصر التى بلغتها المارة الهندية ؛ إذ برهن أتباع محمد على أنهم أساتذة في فن البناء حيثما حلوا بقوة سلاحهم — غرناطة ، والقاهرة ، وأورشليم ، وبغداد ؛ فقد كان المنتظر من هؤلاء الرجال

الأشياء ، بعد أن يوطدوا ملكهم في الهند على أركان ثابتة ، أن يقيموا على هذه الأرض التي فتحوها مساجد في تائق مسجد عمر في بيت المقدس ، وفي ضخامة مسجد السلطان حسن في القاهرة ، وفي رشاقة قصر الحمراء ؛ نعم إن الأسرة المالكة « الأفغانية » استخدمت رجال الفن الهنود ، واقتبست أسس الفن الهندوسي بل نقلت العمود من معابد الهنود وعدلت فيها بما يجعلها ملائمة لأغراضهم في العمارة ، بحيث لم يكن كثير من المساجد سوى معابد هندية أعيد بناؤها لصلاة المسلمين (١١٩) ؛ لكن هذه المحاكاة الطبيعية سرعان



قصر أناندا في بلمان بورما

ها تحولت إلى طراز يمثل النزعة الإسلامية تمثيلاً يبلغ من الدقة حداً يثير فبك
«العجب أن ترى «تاج محل» في الهند ، ولا تراه في فارس أو شمال إفريقيا
أو إسبانيا»

والبناء الذي يمثل مرحلة التطور هو «منار قطب» (*) ؛ وهو جزء من
مسجد بدئ في بنائه في دلهي القديمة بأمر من «قطب الدين أيبك» ، تخليداً
لذكرى انتصاره على السلطان السفاك للدماغ على الهنود ، ولقد انتزعت أجزاء
سبعة وعشرين معبداً هندياً لتتخذ مادة لبناء هذا المسجد ومنازله (١٢٠) ؛ وهما قد
صممت المنارة العظيمة لعوامل الجو سبعة قرون — ويبلغ ارتفاعها مائتين
وخمسين قدماً ، وهي مبينة من الحجر الرملي الأحمر الجميل ، والنسب بين
أجزائها هي غاية الكمال ، ويتوجها الممر الأبيض في طبقاتها العليا — ها هي
ذى بعد سبعة قرون من فعل عوامل الجو ، لا تزال آية من آيات الهند في دقة
الصناعة وروعة الفن ؛ وعلى وجه الحملة كان سلاطين دلهي في شغل بالقتل
بحيث لم يبق لهم من وقته فراغ طويل ينفقونه في فن العمارة ؛ وأكثر الأبنية
التي خلفوها لنا مقابر أنشأوها لأنفسهم في حياتهم تذكرهم بأنهم — رغم
سلطانهم — ذائقو الموت كسائر الناس ؛ وخير مثال لهذه المقابر ، مقبرة
«شر شاه» في «ساميرام» من بلدان «بيهار» (١٢١) فبناؤها شامخ صلب متين ،
وهو يمثل آخر مراحل الفن الإسلامي القوي قبل أن تدب فيه الطراوة حين
صبحت العمارة حلياً من الحجر على أيدي ملوك المغول .

وجاء «أكبر» بما له من قدرة على الحياء في مشاعره بحيث يختار
من كل ثقافة ما يراه صالحاً ، فشج الميل السائد نحو دمج الطرز الإسلامية
والهندوسية ، وقد تضافرت الأساليب الهندية والفارسية في الآيات الفنية التي
شيدها له فنانونه ، تضافراً جعل بينها انساقاً رائعة ، يرمز إلى الامتزاج الضعيف
بين عقائد الهندوس وعقائد المسلمين ، كما أراد لها «أكبر» أن تتميز ، في

(*) وهي مثانة مأخوذة من الكلمة العربية منارة ، أي مصباح أو منار السفن .

الديانة التي ركبها تركيباً من عناصر اختار بعضها من هذه وبعضها الآخر من تلك ؛ وأول أثر فني بقي لنا من 'محكمه' ، هو القبر الذي شيده قريباً من دلهي لأبيه « هميون » ، وفيه يتمثل طراز من الفن خاص به - هو بسيط التخطيط ، معتدل الزخارف ، لكنه مع ذلك ينفى برشاقة بنائه عما يستتعي إليه الطريق في أبنية « شاه جهان » التي تفوقه جمالا ؛ وفي « فتح پور سيكري » أقام له فنانوه مدينة امتزجت فيها قوة المغول الأوائل كلها برقة الأباطرة المتأخرين فهناك مسلم يهودي صعيداً إلى بوابة رائعة بنيت من الحجر الرملي الأحمر ، وخلال قوسها الفخيم يدخل الداخل إلى قاعة ملئت بآيات الفن الروائع ، والبناء الأساسي عبارة عن مسجد ، لكن أجمل أجزاء البناء ثلاث مقصورات أعدت لزوجات الإمبراطور المقربات إليه ، والقبر المرمري الذي دفن فيه صديقه « سليم شيشتي » الحكيم ؛ فها هنا بدأ رجال الفن في الهند يُظهرون تلك المهارة في ورشي الحجر التي بلغت ذروتها في الستار الموجود في « تاج محل » .

ولم يسهم « جهان كير » في تاريخ العمارة عند شعبه إلا بقسط ضئيل ، أما ابنه « شاه جهان » فقد كاد يجعل من اسمه اسماً يضارع اسم « أكبر » في سطوعه لميله الشديد نحو البناء الجميل ؛ فأخذ ينثر ماله نثراً بغير حساب على رجال الفن عنده ، على نحو ما نثر « جهان كير » ماله بغير حساب على زوجاته ؛ وقد صنع ما صنعه ملوك أوروبا الشمالية ، في استدعائه لرجال الفن الإيطاليين الذين قاضوا عن حاجة بلادهم ، وجعلهم يعلمون رجال النحت في بلاده كيف يطعمون المرمر بفسيفساء من الأحجار الكريمة ، ذلك الفن الذي أصبح أحد مميزات الزخرفة الهندية في عصره ؛ ولم يكن « جهان » مسرفاً في تديته ، ومع ذلك فسجدان من أجمل مساجد الهند بنيا في ظل رعايته ، وهما مسجد الجمعة في « دلهي » ومسجد اللؤلؤة في « أجرا » .

وبني « جهان » في « دلهي » وفي « أجرا » « حصونا » - وهي مجموعات

من القصور الملكية يحيط بها حائط يحميها ، فقد دفعته الكراهية الشديدة أن يحطم في دلى القصور القرمزية التي كانت « لأكبر » وأحل محلها أبنية تراها - في أسوار جوانبها - ضرباً من المرمر المزخرف كأنه قطع من الحلوى ، لكنها - من أحسن جوانبها - أصنى جمال بلغته العمارة في أرجاء الأرض جميعاً ، فيها هي ذى « قاعة الاجتماعات العامة » بأسفل حيطانها وقد زخرفت بنفسيفساء من الزهر على أرضية من المرمر الأسود ، وأسقفها وعمدها وأقواسها المنحوتة في وشى حجري له جمال الشيء النحيل الهزيل ، لكنه جمال يعز على التصديق وهائنا أيضاً « قاعة الاجتماعات الخاصة » التي صنع سقفها من الفضة والذهب وأعمدتها من منحترم المرمر ، وأقواسها على هيئة نصف الدائرة مديباً في وسطه ، يتألف من أنصاف دوائر صفرى يتخذ كل منها صورة الزهرة ، وعرشها المسمى « عرش الطاووس » الذي بات أسطورة يتحدث بها العالم أجمعين ، وجداره الذي لا يزال يحمل في تطعيم بالحجر النفيس ، بيت الشاعر المسلم المليئة ألفاظه بروح الزهو ، ومعناه أن لو كان على الأرض فردوس فهي هاهنا :

ونعود فنستجمع في أذهاننا صورة خافنة « لكنوز الهند » في أيام المغول ، حين نسمع أعظم مؤرخي فن العمارة يصف لنا مقر الملك في دلى ، فيقول إنه يشغل مساحة ضعف ما تشغله « الأسكوريال » الفسيحة بالقرب من مدريد ، ولقد كان ذلك القصر في زمانه ذاك ، وبالقياس إلى أضرابه « أفخم قصر في الشرق بل ربما كان أجمل قصر في العالم كله » (١٢٢) (*) .

وحصن « أجرا » اليوم أنقاض (**) ، وكل ما في وسعنا أن نحزر على سبيل

(*) كان « حصن دلى » في بادئ أمره يشتمل على اثنين وخمسين قصراً ، لم يبق منها اليوم إلا اثنان وعشرون قصراً ، فقد احتمت بالحصن حامية بريطانية داهمها الخطر في ثورة « سيوى » وقوضت عدة قصور لتخل مكاناً لدمتها ، كما وقع نهب كثير .

(**) كان خطأ يوسف عليه من شاه جهان أن يجعل من هذه القصور الجميلة حصناً ، فلما حاصر البريطانيون « أجرا » (سنة ١٨٠٣) لم يكن لهم بد من توجيه مدافعهم إلى الحصن ، ورأى -

التخمين ما كان عليه بادئ أمره من جلال ؛ فهنا وسط الحداثى الكثيرة كان «مسجد اللؤلؤة» ومسجد الجوهرة وقاعتا الاجتماعات العامة والخاصة وقصر العرش وحمامات الملك وقاعة المرايا وقصور «جهان كبر» و «شاه جهان» وقصر الياسمينه لـ «نور جهان» وبرج الياسمينه الذى كان يطل منه «شاه جهان» وهو أسير ، يطل منه عبر «الخمنة» على القبر الذى كان إبتناه لزوجته الحبيبة «ممتاز محل» .

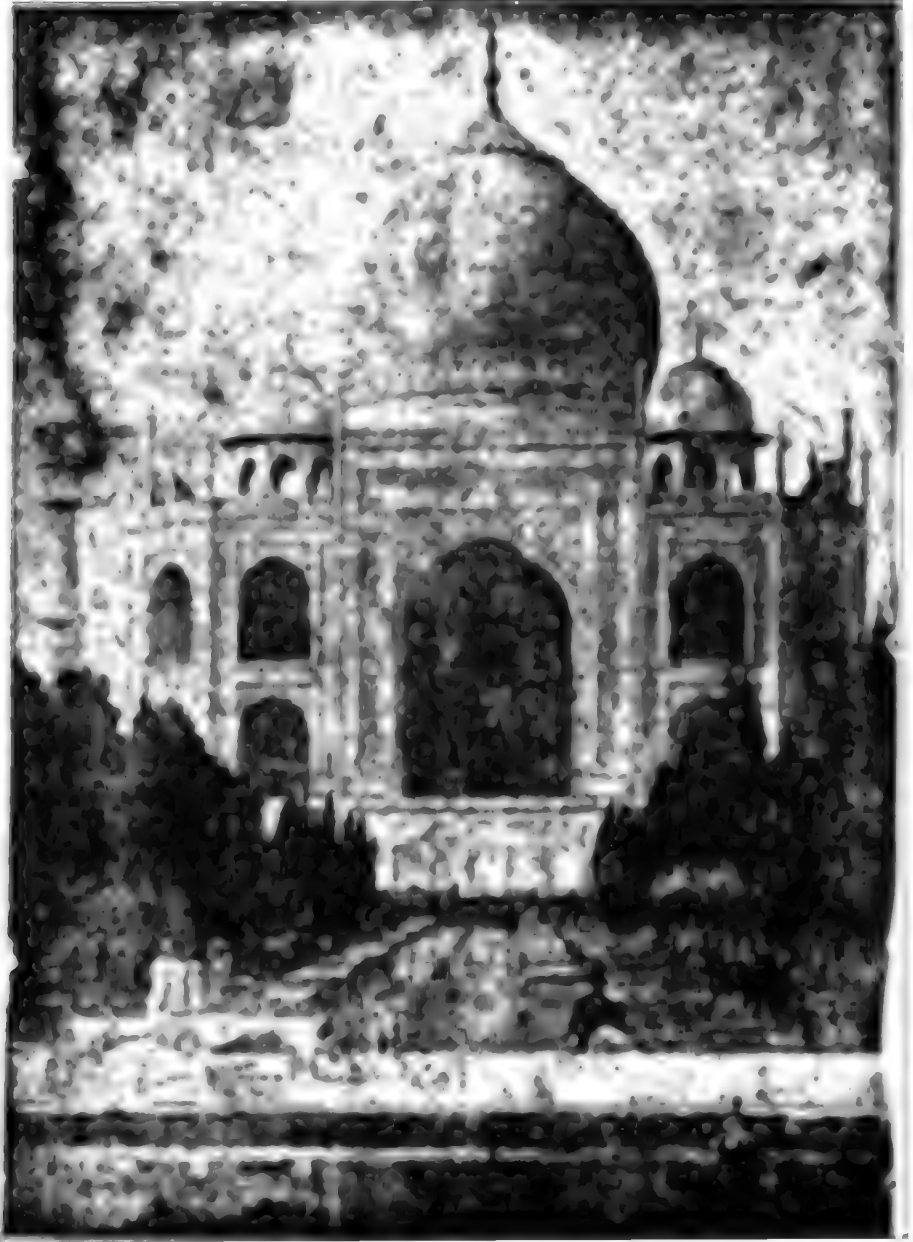
ويعرف العالم كله ذلك القبر باسم تلك الزوجة المختصر وهو «تاج محل» وما أكثر مهندسى العمارة الذين يضعون هذا البناء فى «نزلة تجعله أكمل بناء قائم على وجه الأرض فى يومنا هذا ؛ وقد وصع تصميمه ثلاثة من رجال الفنون : فارسى يدعى «أستاذ عيسى» ، وإيطالى يدعى «جبرونيوفرونيو» وفرنسى يسمى «أوستن دى بوردو» ؛ ولم يُستهم فى فكرته هندى واحد ، فهو بناء لاهندوسى من أوله إلى آخره ، وهو إسلامى خالص ؛ حتى مهرة الصناع جىء ببعضهم من بغداد والآستانة وغيرهما من مراكز الملة الإسلامية (١٢٤) .

قد لبث اثنان وعشرون ألفاً من العمال اثنى عشرين عاماً مسخرين فى بناء «التاج» ، وعلى الرغم من أن المرمر جاء إلى «شاه جهان» هدية من «مهرابا جايپور» فقد كُلف البناء وما حوله ما يساوى اليوم مائتين وثلاثين مليوناً من الولايات الأمريكية — وهو فى ذلك العهد مبلغ ضخم من المال (١٢٥) (*) .

= الهنود قنابل المدافع تدك «المحل الخاص» (أى قاعة الاجتماعات الخاصة) فاستسلموا ظناً منهم أن الجبال أنفس من النصر ؛ ولم يمض طویل وقت حتى جاء «وارن هيستنجز» فخلع أجزاء الحمام من القصر غلماً ليقدم بها هدية للملك جورج الرابع ؛ وبيعت أجزاء أخرى من البناء بأمر من لورد «وليم بنتنك» إعانة لدخول الهند (١٢٣) .

(*) فكّر (لورد ولیم بنتنك) — وهو يُعد من أبرحم من حُكّوا الهند من البريطانيين — يوماً فى أن يبيع «التاج» بمائة وخمسين ألف ريال إلى مقال هندى كان يعتقد أنه يستطيع استغلال مواد البناء على أحسن وجه (١٢٣) ، لكن منذ استولى على الحكم «لورد كيرزن» وحكومة البريطانيين فى الهند دائمة العناية الفائقة بثار المغول .

والمدخل إلى البناء ملائم للغرض منه ملائمة لا يضارعتها إلا مدخل « القديس »



تاج محل في أجرا

بطرس ، ؛ فإذا ما دخل الداخل خلال سور عال ذى أبراج صغيرة على قمته ، التقى بغتة « بالتاج » - وهو قائم على مصطبة من المرمر ، يحيط به على الجانبين إطار من المساجد الجميلة والمآذن الشاحخة ، وفي الجانب الأمامي حدائق فسيحة في وسطها بركة ينعكس القصر على مائها فيكون سحراً يرتعش مع رعشة الموج ، وكل جزء من البناء مصنوع من المرمر الأبيض والمعادن النفيسة أو الأحجار الكريمة ؛ وللبناء اثنا عشر ضلعاً ، في أربعة منها بوابات ، وعند كل ركن من أركانه مثلثة تحيلة ، والسقف قوامه قبة ضخمة ذات برج مُدَبَّب ؛ والمدخل الرئيسى الذى كانت تحرسه فيما مضى أبواب من الفضة الخالصة ، متاهة للخيال بما فيه من وشى مرمرى ؛ ونقشت على الجدران آيات من القرآن ، كتبت بكريم الجواهر ، منها آية تدعو « المتقين » أن يدخلوا « جنة الفردوس » ، وأما الداخل فبسيط ، وربما تعاون اللصوص من أهل البلاد ومن الأوروبيين على السواء ، على سلب الجواهر التى كانت تزين القبر فى كثرة مسرفة ، والسور الذهبى المنطى بطبقة من الأحجار الكريمة الذى كان أول الأمر يحيط بالتابوتين الحجريين اللذين كان يرقد فيهما « جهان » وملكته ، فوضع « أورنجيز » مكان السور الذهبى ستاراً ثماني الأضلاع من مرمر يكاد يشف عما وراءه ، والستار منقوش بزخرفة رقيقة من « الرخام ذى العروق » نقشاً هو من المعجزات ؛ حتى ليبدو لبعض الزائرين أن جمال هذا الستار لم يفقه جمال فى كل ما أنتجه الإنسان من آثار فنية صغيرة .

وليس هذا البناء أفخم الأبنية ، ولكنه أجملها جميعاً ؛ فإذا ما بعدت عنه قليلاً بحيث تحق عليك تفصيلاته الرقيقة ، لم يهرك بعظمته ، لكنك تحس له فى نفسك نشوة ؛ ولا ينكشف لك كماله الذى لا يتناسب مع حجمه إلا إذا دنوت منه ونظرت إليه عن كثب ؛ إننا إذ نرى فى عصرنا هذا الذى يتميز بالسرعة ، أبنية ضخمة من ذوات الطوابق المائة يكمل بناؤها فى عام أو عامين ،

ثم نتذكر أن اثنين وعشرين ألفاً من العمال ظلوا يكبدون اثنين وعشرين عاماً في إقامة هذا القبر الصغير الذى لا يكاد يبلغ ارتفاعه مائة قدم ، فلأننا نحس عندئذ بعض الإحساس ، الفرق بين الصناعة والفن ؛ فربما كانت قوة العزيمة الكامنة في تصور إقامة بناء مثل « تاج محل » أعظم وأعمق من قوة العزيمة التى نصف بها أمجد الفاتحين ؛ ولو كان الزمن بصيراً بما يفعل ، لآنى على كل شيء قبل أن ينال من « التاج » ليقينه شاهداً على سمو النفس الإنمائية سمواً تمازجه الشواذب ، لعل هذا السمو فيها يكون عزاء لآخر من تشهد الأرض من بنى الإنسان

٤ — العمارة الهندية والمدنية

انهيار الفن الهندى — الموازنة بين العمارة الهندوسية والعمارة الإسلامية — نظرة عامة إلى المدنية الهندية

على الرغم من الستار الذى تم على يدى « أورنجزيب » فقد كان هذا الرجل عثرة نكداء في حظ المغول والفن الهندى ، إذ حفزه التعصب الدينى الضيق الأفق إلى أن ينصرف بكل نفسه إلى ديانة بعينها لا يسمح بغيرها إلى جانبها ، ولذا فلم تر عيناه إلا وثنية وغروراً ، وكان « شاه جهان » من قبل قد حرم إقامة المعابد الهندوسية (١٢٧) ، ولم يكتف « أورنجزيب » باستمرار ذلك التحريم بل أضاف إلى ذلك شحاً في إعانة العمارة الإسلامية ، حتى قضاءت هى الأخرى تحت سلطانه ، فلما مات ، تبعه الفن الهندى إلى قبره فثوى معه .

إذا ما تأملنا العمارة الهندية باستعراضنا إياها استعراضاً موجزاً يعيد لنا سابق مراحلها ، ألفيتها تنطوى على موضوعين ، أحدهما فيه صلابة الرجولة والآخر فيه طراوة الأنوثة ، أحدهما هندوسى والآخر إسلامى ، وحول هذين المحورين تدور العمارة على اختلاف وجوهها كأنها السمفونية المختلفة النغمات ، ولما كانت أشهر السمفونيات تبدأ بضربات قوية كيضربات المطرقة تثير الانتباه اليقظ في

الأسماع ، ثم سرعان ما يتلوها سيل متدفق من نغمات تبلغ من الرقة حدها .
الأقصى ، كذلك ترى في العمارة الهندية بداية مهيبة تجلت فيها العبقورية الهندسية ،
وهي آثار « بود - چايا » و « بهوفانشوارا » و « مادورا » و « تانجور » ثم
يتبعها الطراز المغول بما فيه من رشاقة ونغم ، كالآثار التي في « فتح پور سيكري
و « دلي » و « أجرا » ، ويظل هذان المحوران يمتزجان في اشتباك مخلوط حتى
النهاية ؛ لقد قيل عن المغول إنهم شيدوا كما تُشيد العالقة ، ثم ختموا بناءهم
بصناعة الصائغين الرقيقة ، لكن هذا القول أصبح انطباقاً على العمارة الهندية
بصفة عامة ؛ ذلك لأن الهندوس بنوا كما تبنى العالقة ، ثم جاء المغول فختموا
المطاف برقة الصائغين ، فالعمارة الهندوسية تستوقف انتباهنا بضخامتها ،
والعمارة الإسلامية تستوقف أنظارنا بتفصيلاتها ؛ فلأولى جلال القوة ، وللثانية
كمال الجمال ؛ كان للهندوس عاطفة وخصوبة ، وللمسلمين ذوق وكبح للجماح
نفوسهم ، ملأ الهندوسى مبانيه بكثرة زخرفة من التماثيل حتى ليردد الإنسان
أ يضع تلك المباني في باب العمارة أم في باب النحت ، وكره المسلم تشخيص
الأجسام ، فحصر نفسه في الزخرفة الزهرية والهندسية ، الهندوس هم للهند
بمثابة رجال الفن في العصور الوسطى ، الذين جمعوا في أنفسهم فن النحت
والعمارة ، والمسلمون بمثابة الدخيلين في عالم الفن الذين جاءوا في عصر النهضة
فأفاضوا ؛ وعلى وجه الجملة ، كان الطراز الهندوسى أرفع مما كآ بمقدار
ما يسمو الجلال على الجمال ، وإذا ما عاودنا التفكير في الموازنة بين الفنانين ،
بعد أن يزول عن أنفسنا وقع النظرة الأولى ، تبين لنا أن « حصن دلي » و « تاج
محل » بالقياس إلى « أنكور » و « بوروبودور » هما كالفصائد الوجدانية الجميلة
بالقياس إلى المسرحيات العميقة - مثل بترارك بالقياس إلى دانتي ، أو كيتس
بالقياس إلى شكسبير ، أو سافو بالقياس إلى سوفوكليس ، أحد الفنانين تعبير

رشيق من وجهة نظر جزئية عن نفوس أفراد جادات حظوظهم ، وأما الآخر فتعبير قوى كامل عن روح جنس بأسره :

ومن ثم وجب علينا أن نختم هذا العرض الموجز بما بدأناه به ، وهو الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يقدر فن الهند كل قدره ، أو أن يكتب عنه كتابة تغفو عن نقائصه ، إلا هندوسى ؛ فهذا الفن المقرب إلى نفوسهم ، الذى تملؤه الزخرفة إلى حد الإسراف ؛ وتشبك أجزاؤه إلى حد التعقيد ، قد يبدو لعين الأوروبي الذى نشأ على قواعد يونانية أرستقراطية من الاعتدال والبساطة ، قريباً من الفن البدائى الهمجى ؛ لكن هذه الكلمة الأخيرة هى نفسها الصفة التى استعملها « جوته » صاحب النزعة الكلاسيكية ، حين ازورت نفسه عن كاتدرائية ستراسبورج ، والطاراز القوطى ؛ فهى تعبر عن رد الفعل العقلى للوجدان ، والتدليل المنطقي للدين ؛ لا يستطيع أن يشعر بجلال المعابد الهندوسية إلا هندوسى مؤمن ، لأن هذه المعابد لم تشيد لتكون صورة معبرة عن الجمال وكفى ، بل شيدت لتكون حافزاً على التقوى ، وأساساً للإيمان ، ولا يستطيع أحد منا أن يفهم الهند إلا أهل عصورنا الوسطى — أمثال « جيوتو » و « دانتي » .

على هذا الأساس وحده ينبغى أن ننظر إلى المدنية الهندية — أعنى على أساس أنها تعبر عن نفوس شعب « وسيط » اعتبر الديانة أعمق من العلم ، ويكفيها لتكون أعمق منه ، أن سلم منذ البداية بالجهل البشرى الذى لازم الإنسان منذ الأزل ، وبغرور الإنسان قدرته ؛ فى هذه التقوى يمكن ضعف الهندوسى وتكمن قوته على السواء : فيه تكمن خرافته ووداعته ، ويمكن ميله إلى الانطواء على نفسه ونفاذ بصيرته ؛ ويمكن تأخره وعمقه ، ويمكن ضعفه فى القتال وبراعته فى الفنون ؛ ولا شك أن مناخ بلاده قد أثر فى عقيدته الدينية وتعاون كلاهما على إضعافه ؛ ولهذا استسلم فى يأس المؤمن ببطش القضاء ، للآرين والهون والمسلمين والأوروبيين ، ولقد حاقبه التاريخ على إهماله للعلم ؛

غلمان أخذت مدافع « كلايف » المتفوقة على أسلحتهم ، تطيح بالبحيش الأهلى
 فى موقعة « پلاسى » (١٧٥٧) كان فى قصفها إعلان بالثورة الصناعية ،
 وسنشهد فى عصرنا تلك الثورة ، وقد أصابت نجاحاً فى الهند كما وفقت فى
 تسجيل إرادتها وفرض طابعها على إنجلترا وأمريكا وألمانيا وروسيا واليابان ،
 فسيكون للهند كذلك رأسماليتها واشتراكيته ، وسيكون فيها أصحاب الملايين
 وسكان الخرائب الوبيئة ؛ لقد أسدل ستار على المدنية الهندية القديمة ، إذ
 أخذت تلفظ أنفاسها الأخيرة حين جاءها البريطانيون .

الباب الثاني والعشرون

خاتمة مسيحية

الفصل الأول

قراصنة البحر في نشوتهم

وصول الأوروبيين - الفتح البريطاني - ثورة سيدي -
حسنات الحكم البريطاني وسيئاته

كانت تلك المدينة قد ماتت بالفعل من عدة وجوه. ، حين كشف
«كلايف» و «هيستينجز» كنوز الهند ؛ فحكم «أورنجزيب» الطويل الذي
مزق أوصال البلاد ، وما تبعه من فوضى وحروب داخلية ، ترك الهند ثمرة دانية
القطوف لمن أراد أن يغزوها من جديد ؛ قد كان هذا «قضاءها المحتوم» ولم
يكن أمام القدر إزاءها سوى أن يختار الدولة الأوروبية من بين الدول العصرية
الأساليب ، لتكون أداة لذلك الغزو ؛ فحاول الفرنسيون غزوها وأصيبوا
بالفشل ، وضاعت الهند من أيديهم كما ضاعت كندا ، في موقعي «رُسْبَاخ»
و «ووترلو» ثم حاول الإنجليز ذلك وانتهت محاولتهم بالنجاح .

لقد كان «فاسكو داجاما» أرسى فُلسكه عام ١٤٩٨ في مياه «كلكتا»
بعد مرحلة دامت أحد عشر شهراً بدأت من لشبونة ؛ فأحسن لقاءه حاكم
ملبار الهندي وسلّمه رسالة ودية إلى ملك البرتغال : «لقد زار مملكتي فاسكو داجاما ، وهو شريف من أشرف أسرتكم ، فسررت بزيارته سروراً عظيماً ؛
وإن في مملكتي لوفرة من الترفه والتمرنفل والفلفل والأحجار الكريمة ،
وما أربده من بلادكم هو الذهب والفضة والمرجان والنسيج القرمزي » ،

فكان جواب صاحب الجلالة المسيحية مطالبة بالهند مستعمرة برتغالية لأسباب لم يكن في مقدور الراجا أن يفهمها لجهله ؛ فلكى يوضح له الأمر ، أرسلت البرتغال أسطولاً إلى الهند مزوداً بتعليمات لنشر المسيحية وإثارة الحروب ؛ وبعدئذ جاء الهولنديون في القرن السابع عشر ، وطرّدوا البرتغاليين ، ثم جاء الفرنسيون والإنجليز في القرن الثامن عشر وطرّدوا الهولنديين ، ونشبت بين الفريقين معارك حامية الوطيس لتقرر أى الفريقين يتولى لإدخال المدنية إلى الهند وفرض الضرائب على أهلها .

وكانت « شركة الهند الشرقية » قد تأسست في لندن عام ١٦٠٠ لتشتري منتجات الهند وجزر الهند الشرقية بأثمان بخسة وتبيعها بأثمان مرتفعة في أوروبا (*) وقد أعلنت الشركة عام ١٦٨٦ عزمها على « إقامة مستعمرة إنجليزية واسعة في الهند ، بحيث تكون متينة الدعائم فتدوم إلى الأبد (٣) ، وأنشأت مراكز تجارية في مدراس وكلكتا وبمباي ، وحصنتها ، وجاءت إليها بجنود وخاضت معارك القتال ، ورشت وارتشت ، ومارست غير ذلك من مهام الحكومة ، ولم يتردد « كلايف » في قبول « الهدايا » التي بلغت قيمتها أحياناً مائة وسبعين ألفاً من الريالات ، قدمها له الحكام الهنود المعتمدون على نيران مدافعه ، كما ظفروا منهم — بالإضافة إلى تلك « الهدايا » — بجزية سنوية تعادل مائة وأربعين ألفاً من الريالات ، وعين الأمير جعفر حاكماً على البنغال لقاء مبالغ يعادل ستة ملايين ريال ؛ وراح يضرب كل أمير وطني بالآخر ، ويضم أملاكهم إلى حظيرة « شركة الهند الشرقية » شيئاً فشيئاً ، وأدمن في أكل الأفيون ، واتهمه البرلمان وبرأه ، وأزهق روحه ببلده سنة ١٧٧٤ (٤) ؛ أما « وارن هيستنجز » — وهو شجاع علامة قدبر — فقد جمع من الأمراء الوطنيين مبلغاً كبيراً قدره ربع مليون ريال ضريبة عليهم دفعوها في خزانة الشركة ؛

(*) كانت البضائع التي تشتري بما يساوي مليون ريال في الهند ، تباع بما يساوي عشرة ملايين ريال في إنجلترا (١) حتى لقد ارتفع ثمن السهم من أسهم الشركة إلى ما يساوي ٣٢٠,٠٠٠ ريال (٢) .

وقبل الرشاوى لقاء وعد بالأى يفرض ضريبة أكثر مما فرضه ، ثم عاد ففرض ، ضريبة ، واستولى للشركة على الأراضى التى لم تستطع دفعها ، واحتل «أوز» بجيشه ، ثم باعها لأحد الأمراء بمليونين ونصف مليون من الريالات (٥) ؛ وتسابق الهازم والمهزوم فى الرشوة ؛ وفرضت على أجزاء الهند التى خضعت لسلطان الشركة ضريبة أراضى بلغت خمسين فى كل مائة وحدة من وحدات الإنتاج بالإضافة إلى فروض أخرى كانت من الكثرة والقسوة بحيث فرثا السكان ، وباع آخرون أبناءهم ليسدوا ما كانوا يطالبون به من ضرائب متصاعدة (٦) ؛ يقول ماكولى : « جمعت فى كلكتا أموال طائلة فى وقت قصير ، ودفع بثلاثين مليوناً من الأنفس البشرية إلى أقصى حدود الشقاء ؛ نعم قد تعودوا من قبل أن يعيشوا فى جو من الطغيان ، إلا أن الطغيان لم يبلغ بهم كل هذا المدى » (٧) .

فما جاءت سنة ١٨٥٧ حتى كانت جرائم الشركة قد أفقرت الجزء الشمالى الشرقى من الهند إفقاراً أوغر صدور الأهالى فشقوا عصا الطاعة فى ثورة يائسة ؛ عندئذ تدخلت الحكومة البريطانية ، وقعت «العصيان» وتولت هى الحكم . الأراضى التى سيطرت عليها ، واعتبرتها مستعمرة للتاج ، ودفعت عن ذلك تعويضاً سخياً للشركة ، وأضافت ثمن الشراء هذا إلى الدين العام الهند (٨) ؛ لقد كان هذا فتحاً للبلاد صريحاً غاشماً ، وقد لا يجوز لنا أن نحكم عليه «بمعيار الوصايا الخلقية» التى يحفظها الناس غربى السويس إذ ربما كان الأجدر أن نفهم الموقف على أساس «دارون» و«نيشه» : فشعب عجز عن حكم نفسه أو عجز عن استغلال موارده الطبيعية ، لا بد من وقوعه فريسة لأهم تعانى مما يستثيرها من دوافع الجشع وبسط النفوذ ،

وعاد هذا الفتح ببعض المزايى على الهند ؛ فرجال أمثال «بنتينك» و«كاننج» و«منرو» و«الفينستون» و«ماكولى» أدخلوا فى إدارة الأجزاء البريطانية من الهند شيئاً من سخاء الحرية التى سادت إنجلترا عام ١٨٣٢ ؛

فقد استطاع « لورد ولیم بنتینک » بمساعدة المصلحين من أهل البلاد ، وبخافز منهم ، أمثال « رام موهون روى » ، استطاع أن يلغى عادة دفن الزوجة حيّة مع زوجها الميت وأن يحرم ما كانت تقوم به طائفة من خنق الأغنياء لإرضاء للآلهة « كالى » ؛ ولئن حارب الإنجليز مائة وإحدى عشرة حرباً فى الهند مستخدمين فيها أموال الهند ورجالهالاً^(١) ليتمموا فتح الهند ، فقد تمكنوا بعدئذ من نشر السلام على ربوع شبه الجزيرة كلها ، ومدوا الطرق الحديدية ، وأقاموا المصانع والمدارس ، وفتحوا الجامعات فى كلكتا ومدراس ومبىاى ولاهور والله أباد ، ونقلوا من إنجلترا علومها وفنونها الصناعية إلى الهند ، وأهبت الشرق بروح الغرب الديمقراطية ، ولعبوا دوراً هاماً فى إطلاع العالم على ما شهدته الهند فى ماضيها من ثروة ثقافية غزيرة ؛ وكان ثمن هذه الخيرات كلها طغياناً مالياً مكن لطائفة من الحكام المتتابعين أن يبنوا ثروة الهند عاماً بعد عام قبل عودتهم إلى بلادهم الشمالية التى تثير فى الإنسان عوامل الفاعلية والنشاط ؛ وكان ثمن هذه الخيرات طغياناً اقتصادياً قضى على الصناعات الهندية ، وقذف بملايين صناعها الفتيين إلى الأرض يزرعونها فلا تكفيهم طعاماً ؛ وكان ثمن هذه الخيرات كذلك سياسياً كان من أثره - وقد جاء بعد طغيان « أورنجيزب » للضيق الأفق بزمان قصير - أن يميت روح الشعب الهندى قرناً كاملاً .

الفصل الثمانى

قديسو العهد المتأخر

المسيحية فى الهند - « براهما - سوماج » - الإسلام -

راماكرشنا - ثيؤفكاناندا

كان من الطبيعى الذى يلائم روح الهند ، أن تلتبس تلك البلاد وهى فى هذه الظروف عزاءها فى الدين ؛ ولقد رحبت بالمسيحية ترحيباً قليلاً خالصاً حيناً من الزمن ، إذ وجدت فيها كثيراً من المثل الخلقية العليا التى لبثت آلاف السنين تضعها من أنفسها مواضع التقديس ؛ وفى ذلك يقول « الأب ديبوا » فى غير مبالاة « لقد كان من الجائز - فيما تبين من الظواهر - أن تضرب المسيحية بجذورها فى أهل الهند ، أولاً أن أدرك هؤلاء الناس صفات الأوروبيين وأنواع سلوكهم » (١٠) فقد ظل المبشرون بالمسيحية فى الهند طوال القرن التاسع عشر يحاولون فى نفوس قلقة أن يسمعون الناس صوت المسيح ؛ فكان عليهم أن يرتفعوا به فوق أصوات المدافع التى كانت تزار أثناء فتحها البلاد ، وراحوا يقيمون المدارس والمستشفيات ويعدونها بالأدوات اللازمة ، وأخلوا يوزعون على الناس الدواء والصدقات ، مع ما ينشرونه بينهم من تعاليم الدين ، وكانوا أول من بذر فى المنبوذين بذور الإحساس بآدميتهم ؛ لكن التضاد الملحوظ بين تعاليم المسيحية ومسلكت المسيحيين أثار فى نفوس الهنود تشككاً وسخرية ؛ فقالوا إن بعت « العزيز » من عالم الموتى لا يستثير العجب ، لأن فى ديانتهم من المعجزات ما هو أشد من هذا استثارة للدهشة وجدارة بالاهتمام ؛ وكل رجل بينهم ممن يمارسون « البرجا » يستطيع اليوم أن يفعل المعجزات ، على حين أن معجزات المسيحية قد ذهب عهدا - فيما يظهر - وانقضى (١١) وتمسك البراهمة بمبادئهم فى اعتزاز بها ،

إذ كانوا يقابلون عقائد الغرب بطائفة من أفكارهم ، لها ما لتلك العقائد الغربية من دقة وعمق وبُعد عن التصديق ، ولهذا ترى « سير تشارلز إلبيست » يقول : « إن المسيحية قد تقدمت في الهند تقدماً لا قيمة له لضآلته » (١٢) .

ومع ذلك فقد كان لشخصية المسيح الفاتنة من عمق الأثر في الهند أكثر جدلاً مما يمكن قياسه بكون المسيحية لم تشمل على أكثر من ستة في كل مائة من السكان بعد زمن امتد ثلاثة قرون ؛ وأولى علائم هذا التأثير تظهر في « مهاجافاد — جيتا » (١٣) ، وأما آخر ما ظهر لهذا التأثير من علامات فراه في غاندى وطاقور ؛ وأوضح مثل يدل على هذا التأثير هو الجمعية الإصلاحية التي تسمى « براهما — سوماج » (*) التي أسسها « رام موهون روى » سنة ١٨٢٨ ، ولن نجد أحداً تناول الدين بدراسة بحاسبه فيها ضميره أكثر مما فعل هذا الرجل ؛ فقد درس « روى » اللغة السنسكريتية ليقرأ كتب الفيدا ، وتعلم اللغة الهاليتية ليقرأ كتاب البوذية « تريبيتاكا » ، وعرف الفارسية والعربية ليدرس الإسلام ويقرأ القرآن ، ودرس العبرية ليجيد فهم « العهد القديم » كما درس اليونانية ليفهم « العهد الجديد » (١٤) . وبعد ذلك كله تعلّم الإنجليزية وكتب بها كتابة بلغت من السلاسة والرشاقة حداً جعل « جرمى بنشام » يتعنى لواستناد « جيمز مل » بنسجه على منواله ؛ وفي سنة ١٨٢٠ نشر « روى » كتابه تعاليم المسيح ، وهو مرشد للسلام والسعادة ، وقال فيه : « لقد وجدت تعاليم المسيح أهدي لمبادئ الأخلاق ، وأكثر ملاءمة لما يتطلبه بنو الإنسان المتصفون بالعقل ، من أية ديانة أخرى مما وقع في حدود علمي » (١٥) واقترح على بنى وطنه الذين جلتهم دياناتهم بالخنجلات ، اقترح عليهم ديانة جديدة تتخلص من تعدد الآلهة وتعدد الزوجات والطبقات وزواج الأطفال ودفن الزوجات الأحياء مع أزواجهن وعبادة الأوثان وألا يعبدوا إلا إلهاً واحداً ، هو براهما ؛ ولقد تمنى كما تمنى

(*) معاًها الحرفى « جمعية براهما » واسمها الكامل هو « جمعية المؤمنين ببراهما الروح الأعلى »

عن قبله «أكبر» - أن تتحد الهند كلها في عقيدة دينية بسيطة ، لكنه - مثل «أكبر» - لم يحسب حساب الخرافة وتأصلها في قلوب الدهماء ؛ ولهذا فقد أصبحت «براهما - سوماج» اليوم - بعد مائة عام قضتها في جهاد مفيد - بحيث لا ترى لها أثراً في الحياة الهندية(*) .

والمسلمون هم أقوى الأقليات الدينية في الهند وأكثرها إثارة للاهتمام ، وسنرجئ دراسة دينهم إلى جزء آخر من أجزاء هذا الكتاب ؛ وليس العجيب أن يفتش الإسلام في اكتساب الهند إلى اعتناقه على الرغم من معارضة «أورنجزيب» له على ذلك معارضة متحمسة ، إنما المعجزة هي ألا يخضع الإسلام في الهند للهندوسية ؛ فبقاء هذه الديانة الموحدة على بساطها وصلابتها ، وسط ألوان متشابهة من الديانات التي تذهب إلى تعدد الآلهة ، دليل يشهد على ما يتصف العقل الإسلامي من رجولة ، وحسبنا لكي نقدر عنف هذه المقاومة وجسامة هذا المجهود أن نذكر كيف تلاشت البوذية في البرهمنية ، فالله المسلمين له اليوم سبعون مليون من عباده في الهند .

لم يطمئن الهندي إلا قليلاً إلى أية عقيدة دينية مما جاءه من خارج بلاده ، وأولئك الذين كان لهم أبلغ الأثر في شعوره الديني إبان القرن التاسع عشر هم

(*) لها اليوم من الأنباغ نحو خمسة آلاف وخمسمائة (٢٦) ؛ نشأت جمعية إصلاحية أخرى ، اسمها «أريا . سوماج» (أى الجمعية الآرية) أسسها «سوامى دياناندا» ، ودفعها في طريق التقدم دفعاً يستحق الإعجاب «المرحوم لالاچيات راي» ، وقد أنكرت هذه الجمعية نظام الطبقات وتعدد الآلهة والخرافة والأوثان والمسيحية ، واستحدثت الناس للعودة إلى ديانة الفيدات بما لها من قواعد أبسط من تعاليم المسيحية والرفنية ؛ وأنباغ هذه الجمعية الآن يبلغون نصف الملايون (١٨) وانقلب الوضع ، فأثرت الهندوسية في المسيحية تأثيراً يظهر في «علم الكلام» - وهو مزيج من التصوف الهندي والأخلاق المسيحية ، نشأ في الهند وارتقى على أيدي امرأتين أجنبيتين عن أهل البلاد هما : «مدام هليتا بافاتسكى» (١٨٧٨) و«مرسز آفى بزانث» (١٨٩٣) .

الذين بذروا بذور مذهبهم وعبادتهم في عقائد الشعب القديمة ؛ فقد أصبح « راماكريشنا » - وهو برهمي فقير من البنغال - مسيحياً حياً من الزمن ، وأحس جمال المسيحية (*) واعتنق الإسلام حياً آخر ، وأدى صلاة المسلمين بما تقتضيه من خشونة وعنف ، لكن قلبه التقي سرعان ما عاد به إلى الهندوسية بل عاد به إلى عبادة « كالي » الفظيعة ، وجعل نفسه كاهناً من كهاتها ، وصوّرها في صورة الإلهة الأم التي تفيض نفسها فيضاً بالرحمة والحب ؛ ونبذ أساليب العقل وبشر بمذهب « بهاركتي - يوجا » وهو مذهب يدعو إلى الحب ورباطه ومن أقواله « إن معرفة الله يمكن تشبيهها برجل ، وأما حب الله فشبيهة بامرأة ؛ إن المعرفة لا تستطيع الدخول إلا في الحجرات الخارجية لله ، وليس يستطيع الدخول في غوامض الله الباطنية إلا محب » (١٨) .

ولم يُرد « راماكريشنا » أن يعلم نفسه على خلاف « رام موهون روي » ، فلم يتعلم شيئاً من السنسكريتية أو الإنجائزية ، ولم يكتب شيئاً ، واجتنب النقاش العقلي ، ولما سأله منطقي منتفخ الأوداج بمنطقة : « ما المعرفة وما العارف وما المعروف ؟ » أجابه قائلاً : « إني يا صاح لا أعلم لي بهذه الدقائق من علم المتفهمين ؛ إن كل ما أعرفه هو « إلهتي الوالدة » ، وأنتى ابنها » (١٩) وكان يعلم أتباعه أن كل الديانات خير ، وكل منها طريق يؤدي إلى الله ، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله ، تلائم عقل الباحث عن الله وقلبه ؛ ومن الحمق أن تتحول من دين إلى دين ، إذ كل ما يتطلبه الإنسان هو أن يمضي في طريقه الذي بدأه ، وأن يتعمق عقيدته الخاصة إلى لبائها « إن كل الأنهار تتدفق في المحيط ، فاندفق حتى تخلى الطريق لاندفاق الآخرين كذلك » (٢٠) ، وأفسح

(*) ظل إلى آخر حياته يعترف بربوبية المسيح ، لكنه أصر على أن « بوذا » و« كريشنا » وغيرهما كانوا كذلك مجسّدت للإله الواحد ، ولقد أكد لـ « فيثي كاناندا » أنه هو نفسه تجسيد لـ « رام » و « كريشنا » (١٨) .

صدره رجباً لعقيدة الماس في آلهة متعددة ، واستسلم متواضعاً لعقيدة الفلاسفة في إله واحد ؛ أما عقيدته هو التي ينبض بها قلبه فهي أن الله روح تجسد في الناس جميعاً ، وعبادة الله الحقيقية التي لا عبادة سواها ، هي خدمة الإنسانية خدمة صادرة عن حب .

ولقد اختاره كثيرون من رفاق النفوس « شيخا » لهم ، منهم الأغنياء والفقراء ، ومنهم البراهمة والمنوذون ، وألفوا جمعية باسمه وقاموا بحملة تبشيرية بمذهبه ؛ وألع هؤلاء الأتباع شخصية هو شاب معتد بنفسه من طبقة الكشاترية واسمه « نارندرانات دوت » ، الذي تقدم إلى « راماكروشنا » بادی ذی بدء - وكان عقله عندئذ قد أفعم بآراء « سبنسر » و « دارون » - على أنه ملحد لا يجد غير شقوة النفس في إلحاده ، لكنه في الوقت نفسه دزدر للأساطير والخرافات التي لم يكن الدين في رأيه إلا إياها ؛ فلما غلبته من « راماكروشنا » طبيته الصابرة ، أصبح « نارن » بين أتباع « الشيخ » أشدهم تحمساً ، وأعاد لنفسه تعريف الله بأنه « مجموعة الأرواح كلها » (٢١) وطالب الناس بأن يباشروا الدين ، لا عن طريق الكشف والتأمل الفارغين ، بل عن طريق خدمة الإنسانية خدمة تستنفد من أنفسهم كل تقواها .

« أرجشوا إلى الحياة الآخرة قراءة « الفيدانتا » واصطناع التأمل ، واصرفوا هذا البدن الذي يحيا هاهنا إلى خدمة الآخرين . . . إن الحقيقة السامية التي لا حقيقة بعدها هي هذه : الله موجود في الكائنات جميعاً ، فهذه الكائنات صوره الكثيرة ، وليس وراءها إله آخر يبحث الإنسان عنه ، ليس هناك سبيل إلى خدمة الله سوى خدمة سائر الكائنات » (٢٢) .

وغير اسمه وجعله « فبئي كاناندا » وغادر الهند ليجمع مالا يعين المبشرين بمذهب « راماكروشنا » على أداء رسالتهم ، حتى إذا ما كان عام ١٨٩٣ ، وجد نفسه ضالاً معدماً في مدينة شيكاغو ، فما هو إلا أن ظهر في « برلمان الديانات »

فى « المهرجان العالمى » وخطب الحاضرين على أنه يمثل العقيدة الهندوسية ، فاستولى على قلوب السامعين جميعاً بطلعته المهيبة ، ومذهبه الذى يوحّد العقائد الدينية جميعاً ، وشريعته الخلقية البسيطة التى تجعل خدمة الإنسانية خير عبادة يتوجه بها الإنسان لله ؛ فأصبح الإلحاد ديانة شريفة بفعل السحر الذى نفثته بلاغته ، ووجد الشيوخ المنزمتون من رجال الدين ألا مناص من احترام هذا « الوثنى » الذى يعلن بالألله غير أرواح الكائنات الحية ؛ ولما عاد إلى الهند جعل يبشر بنى وطنه بعميدة دينية لم يشهد الهندوسيون ما يفوقها صلابة بين كل الديانات التى بشروا بها منذ العصر الشيدى .

« إن الديانة التى نريدها ديانة تقيم دعائم الإنسان ... فانفضوا عن أنفسهم هذه التصوفات التى تنهك قواكم ، وكونوا أقوياء ... لنمخ من أذهاننا خلال الخمسين عاماً المقبلة ... كل الآلهة الذين لا طائل وراءهم بحيث لا نبقى أمام أعيننا إلا خدمة الإنسان ؛ فجنسنا البشرى هو الإله الوحيد اليقظان ، فيداه فى كل مكان وقدماه فى كل مكان ، إنه يشمل كل شيء ... إن أولى العبادات كلها هى عبادة مَن يحيطون بنا ... هؤلاء هم آلهتنا الذين لا آلهة لنا سواهم - أعنى أفراد الإنسان والحيوان ؛ وأول ما ينبغى لنا أن نعبده من هؤلاء الآلهة هم بنو وطننا (٢٣) » .

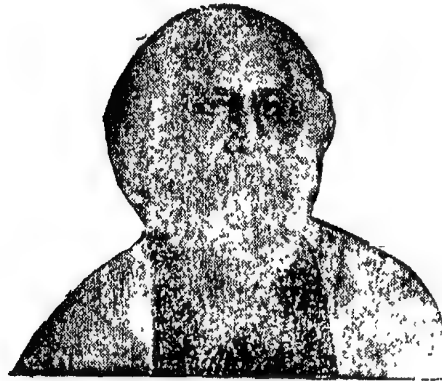
لم يكن بين هذه التعاليم وبين غاندى إلا خطوة واحدة ؛

الفصل الثالث

طاغور

العلم والفن - أسرة من النوايع - نشأة رابدراناث -
شعره - سياسته - مدرسته

ما زالت الهند رغم ما تعانيه من ظلم ومرارة عيش وفقير - تنتج العلم والأدب والفن ، فتمتد طبقت شهرة الأستاذ « جاجاس شانندرا بوز » الخافقين لأبحاثه في الكهرباء وفصلجة النبات ، وكانت جائزة نوبل ناجاً يكمل جهود الأستاذ « شانندرا سيخارا رامان » في فيزيقا الضوء ، وقامت في عصرنا هذا مدرسة جديدة للتصوير في البنغال تجمع بين خصوبة الألوان المتمثلة في نقوش « أچانتا » الجدارية ، ورقة التخطيط البادية في تحف « راجبوت » ، وإنا لنلمح في صور « أبانندرات طاغور » شيئاً يسيراً من ذلك التصوف العارم والفن الرقيق اللذين أشعرا شعر عمه في أمم الأرض جميعاً .



رابدراناث طاغور .

إن أسرة طاغور لتعد بين أعظم ما شهد التاريخ من أسر ؛ فقد كان « داقندرات طاغور » (وبالبنغالية تاكور) أحد القائمين على تنظيم الجمعية الإصلاحية « براهما - سوماج » ثم أصبح فيما بعد رئيساً لها ؛ وهو رجل ذو ثراء وثقافة ووقار ، ولما بلغ شيخوخته ، كان للبنغال بمثابة الراعى الذى يميل برعيته عن جادة الدين ؛ ومن نسله « أباندرانات » و « چوچوندرانات » والفيلسوف « دوجندرانات » والشاعر « رابندرانات » وكل هؤلاء ينتسبون إلى طاغور ، والأخيران منهما ابناه .

نشأ « رابندرانات » فى جو من البجوحة والتهديب ، فكانت الموسيقى والشعر والحوار الرفيع الهواء الذى يتنفسه ، وكان روحاً رقيقاً منذ ولادته ، شبيهاً به « شيلى » الذى أبى أن يموت صغيراً كما أبى أن يشيخ ، وكان من الحنان بحيث تشجعت فئران السنجاب على ارتقاء ركبتيه ، واطمأنت الأطيار إلى الوقوف على راحتيه (٢٤) ، وكان دقيق الملاحظة ، متفتح النفس ، يحسُّ دوى ما تأتبه به تجارب الحياة بإحساس مرهف كإحساس المتصوفين ؛ فكان أحياناً يقف فى شرفته ساعات ، يلاحظ بفطرته الأدبية كل من يمر أمامه فى الطريق : قوامه وقسماته وحركاته التى تميزه وطريقة مشيته ، وأحياناً يجلس على كنبه فى غرفة داخلية ، ويظل نصف يومه صامتاً ، تمر فى رأسه الذكريات والأحلام ، وبدأ ينظم الشعر على لوح إردوازى ، معتبطاً بكون الأخطاء يمكن محوها (٢٥) وسرعان ما وجد نفسه ينشد الأغاني المترعة بحبه للهند - حبه لجمال مناظرها ، وفننه نسائها ، وعطفه على أهلها فى آلامهم ، وكان ينشئ لهذه الأناشيد موسيقاها بنفسه ، فأخذت الهند كلها تتغنى بها ، وكان الشاعر الشاب يهتز كيانه كلما سمعها على شفاه أهل الريف السدج ، إذ هو فى طريقه مسافر خلال القرى النائية (١.٢٥) وهاك أغنية منها ، ترجمها عن البنغالية مؤلفها نفسه ، فمن سواه قد عبر تعبيراً يمازجه تشكك العطوف ، عن لغو الغرام الذى لا يخلو من قدسية ؟

نبئني إن كان ذلك كله صدقاً ، يا حبيبي ، نبئني إن كان ذلك
كله صدقاً ،

أإذا لمعت هاتان العينان برقهما ، استجابت لهما السحائب الدكناء في
صدرك بالعواصف ؟

أصحيح أن شفتي في حلالة برعم الحب المتفتح ، حين يكون الحب
في أول وعيه ؟

أنرى ذكريات ما مضى من أشهر الربيع ما تزال عالقة في
جوارح بدني ؟

أصحيح أن الأرض - كأنها القيثارة - تهتز بالغناء كلما مستها قدمي ؟
أصحيح - إذن - أن الليل تدمع عيناه بقطرات الندى كلما
بدوت لناظريك ، وأن ضوء الصبح يبتشي فرحاً إذا ما لف
بدني بأشعته ؟

أصحيح ، أ صحيح ، أن حبك لم يزل يخط فريداً خلال العصور
وينتقل من عالم إلى عالم باحثاً عنى ؟

وأنك حين وجلدتني آحر الأمر ، وجدت رغبتي الأزلية سكينة
النامة في عذب حديثي وفي عيني وشفتي وشعري المسدول ؟

أصحيح - إذن - أن لغز اللانهاية مكتوب على جيني هذا الصغير ؟
نبئني - يا حبيبي - إن كان ذلك كله صدقاً (٣٦) .

في هذه الأشعار حسنات كثيرة (*) - فيها وطنية حادة وهي رغم حديثها

(*) أهم دواوينه « جيتانجال » (١٩١٣) و « شترا » (١٩١٤) و « مكتب البريد »
(١٩١٤) و « البستاني » (١٩١٤) و « جمع الثمار » (١٩١٦) و « زهرات الدفلى الحمراء » (١٩٢٥)
كتاب الشاعر نفسه « ذكرياتي » (١٩١٧) أفضل مرشداً لفهمه من كتاب « ل . تومسون » الذي
عنوانه : « ر . طاغور ، شاعر ومسرحي » (اكسفورد ١٩٢٦) .

هادئة ، وفيها فهم دقيق دقة التأث للحب والمرأة للطبيعة وللرجل ، وفيها نفاذ بالعاطفة الحادة إلى صميم الفلاسفة الهنود بما لهم من بصيرة نافذة ، وفيها رقة عاطفة وعبرة تشبه رقة « تَدِسُن » ولو كان في أشعاره عيب ، فذلك جمالها الذى يطرّد في كل أجزاءها اطراداً جاوز الحد المطلوب ، ورقتها ومثاليتهما اللتان اطردتا كذلك اطراداً يحدث الملل ؛ فكل امرأة في هذه الأشعار جميلة ، وكل رجل فيها مفتون بامرأة أو بالموت أو بالله ؛ والطبيعة فيها - وإن تكن بشعة أحياناً - فهي دائماً جميلة ، يستحيل عليها الكتابة والقحط والفضاعة(*) ، ولعل قصة « شَتْرَا » هي قصة « طاغور » ، فحبيبها « أرجونا » قد ملّتها بعد عام لأنها جميلة جمالا كاملا لا يعتوره نقص ؛ ولا يعود الله إلى حبها إلا بعد أن تفقده جمالها وتكتسب قوة تمكّنها من مزاوله أعباء الحياة الطبيعية - وحب الله لها رمز عميق يشير إلى الزواج السعيد(٢٨) ، ويعترف طاغور بأوجه النقص في شعره اعترافاً يسحرك برقته :

إن شاعرك يا حبيبتي قد دارت في رأسه يوماً ماحمة عظيمة

وا أسفاه ، لم أحرص عليها ، وصادفتُ خالخالك فتفرقت أجزاءها
وتمزقت قصاصات من أغاني ، لبثت منشورة عند قدميك(٢٩) .

وعلى ذلك فقد أخذ يتغنى بالقصائد الوجدانية حتى نهايته ، واستمع له العالم كله بأذان طربة إلا النقاد ؛ ودهشت الهند بعض الشيء حين أنعم على شاعرها بجائزة نوبل (١٩١٣) لأن رجال المقد في البنغال لم يكونوا قد رأوا فيه إلا أخطاه ، واتخذ الأساتذة في كلكتا من أشعاره أمثلة تساق للغة البنغالية [في أسلوبها الركيك(٣٠)] وكرهه الشبان المتأججون بنار الوطنية لأن مهاجمته لما في حياة الهند الخلقية من عيوب ، كانت أقوى دويماً من صيحه في سبيل الحرية السياسية ، ولما أنعم عليه بلقب « سير » عدوا ذلك منه خيانة للهند ، ومع ذلك

(*) اقرأ مثلاً بيته الرائع : « إذا ما رحلت عن هذه الدنيا ، فلتكن آخر كلمة أرحل بعدها هي أن ما شهدته فيها ليس بعد كاله كال » (٢٧) .

فلم ينعم بشرف هذا اللقب طويلاً ، ذلك لأنه حين أطلق الجنود البريطانيون نيرانهم على اجتماع ديني في « امريتسار » نتيجة لسوء تفاهم محزن (سنة ١٩١٩) أعاد طاغور وسامه إلى نائب الملك مصحوباً بخطاب يوجه فيه استنكاراً مرأ لما حدث ؛ واليوم تراه شخصية وحيدة نوعها ، وقد يكون أعمق أهل الأرض جميعاً — في يومنا هذا — وقعاً في النفوس ، وهو مصلح كانت له الشجاعة التي مكنته من مهاجمة الآراء الاجتماعية الأساسية في الهند ، وأعنى بها نظام الطبقات والعقيدة في تناسخ الأرواح ، التي هي أعز عقائد الهند على قلوبهم (٣١) وهو وطني يتحرق شوقاً إلى حرية الهند ، لكنه وجد في نفسه الجرأة فاحتج على الإسراف في النعرة القومية والسعي وراء المصالح الخاصة الذي يلعب دوره في الحركة القومية ، وهو مربٍ مل الخطابة والسياسة ، وانكشف في صومعته في « شانتي كيتان » يعلم بعض أبناء الجيل الجديد مذهبه في تحرير الفرد لنفسه تحريراً خلاقياً ، وهو شاعر كسر قلبه موت زوجته في شبابه ، وأنقض ظهره ذل بلاده ؛ وهو فيلسوف « منقوع » في تعاليم الشيدانتا (٣٢) ، وهو متصوف يتذبذب — مثل شاندي داس — بين المرأة والله ، ومع ذلك تراه قد تجرد من عقيدة آباءه بملء ما وصل إليه من علم ؛ وهو محب للطبيعة يقابل رسل الموت فيها بعزاء وحيد ، هو موهبته التي لا تبلى في إنشاد الغناء .

« آه ، أيها الشاعر ، إنه الغروب يدنو ، وشعرك يدب فيه المشيب

فهل تسمع — إذ أنت وحيد في تأملك — صوت الآخرة يناديك ؟ »

قال الشاعر : « إنه الغروب وهأنذا أصغى خشية أن ينادينني من القرية

مناد رغم أننا في ساعة متأخرة .

لاني أرقب لعاني واجد قلبين ضالين يلتقيان ، أو زوجين من

أعين مشتاقة نحن إلى ألحان الموسيقى لتزيل الصمت وتحدث

نيابة عنها .

فمن ذا هناك ينسج لهم أغاني هواتفهم ، إذا أنا جلست على شاطئ
الحياة وتأملت الموت والآخرة .

إن من التوفاه أن يدب في شعري المشيب
أنا أبدأ في شباب أقوى الشباب ، وفي شيخوخة أكبر الشيوخ من أهل
هذه القرية . . .

كلهم بحاجة إلىّ وليس لدى الفراغ أنفقه في التأمل فيما بعد الحياة .
أنا مع كل إنسان أسايره في عمره ، فإذا يضربني إذا دب الشيب
في رأسي ؟ (٣٣) .

الفصل الرابع

الشرق غرب

الهند المتغيرة - التغيرات الاقتصادية والاجتماعية - تدهور نظام الطبقات - الطبقات والنقابات - المنبوذون - ظهور المرأة

إذا استطاع رجل (مثل طاغور) لم يعرف الإنجليزية حتى أوشك على الخمسين من عمره ، أن يكتب الإنجليزية بعدئذ في أسلوب جيد ، فتلك علامة تدل على السهولة التي يمكن بها ملء الفجوات التي تفصل ذلك الشرق وذلك المغرب اللذين حرم لقاءهما شاعر آخر ؛ وها هو ذا الغرب منذ مولد طاغور قد انتقل إلى الشرق بشق الوسائل ، وهو آخذ هناك في تغيير كل وجه من وجوه الحياة الشرقية ؛ فثلاثون ألف ميل من السكة الحديدية قد تشابكت فوق قنار الهند وجبالها ، وحملت وجوها غريبة إلى كل قرية من قرأها ؛ وأسلاك البرق والمطبعة قد جاءتا بأنباء العالم المتغير إلى كل من يريد لها ، فأوحت إليه بإمكان تغير بلاده ؛ والمدارس الإنجليزية أخذت تعلم التاريخ البريطاني من وجهة نظر أرادت أن تخلق من الطلاب مواطنين بريطانيين ، فغرست - غير عامدة - في النفوس الأفكار الإنجليزية عن الديمقراطية والحرية ؛ فحتى الشرق ينهض اليوم برهانا على هرقليطس (*) .

فلما رأت الهند أنها قد غاصت في النقر إبان القرن التاسع عشر بفعل نفوق المغازل الآلية البريطانية ، وقوة المدافع البريطانية بالنسبة إلى ما عند أهل البلاد ، فقد أخذت الآن توجه نظرها كراهة إلى تصديق نفسها ، ولذلك ترى

(*) هرقليطس فيلسوف يوناني يذهب إلى أن العالم في تغير مستمر لا يعرف الثبات على حال واحد لحظتين متتابعتين ؛ وقصد الكاتب هنا أن الشرق معروف بمجوده . لكنه اليوم يتغير . (المغرب)

الصناعات اليدوية في طريق الاندثار ، بينما ترى المصانع الآلية في سبيل النمو والتكاثر ؛ ففي « جامستيبور » تستخدم « شركة تاتا للحديد والصلب » خمسة وأربعين ألفاً من العمال ، وهي تهدد زعامة الشركات الأمريكية في إنتاج الصلب (٣٤) ؛ ويزداد إنتاج الفحم في الهند ازدياداً سريعاً ، وربما لا يفي جيل واحد حتى تلحق الصين والهند بأوروبا وأمريكا في إخراج مواد الوقود والصناعة الرئيسية من جوف الأرض ؛ وقد لا تكتفي هذه الموارد الأهلية بسد حاجات الأهالي ، بل تتجاوز ذلك إلى منافسة الغرب على أسواق العالم ، وعندئذ يباغث الفاتحون لآسيا بضياح أسواقهم هناك وهذا يهبط مستوى المعيشة عند أهل بلادهم هبوطاً شديداً ، بسبب منافسة العمال ذوي الأجور المنخفضة في البلاد التي كانت فيما مضى طبعة متأخرة (أعني بها البلاد الزراعية) ففي البنغال مصانع على عمط كان معروفاً في أواسط العصر الفكتوري (٣٥) تدفع أجوراً على الأسلوب العتيق مما يستلزم الدفع في أعين المحافظين في البلاد الغربية (٣٦) وقد حل أصحاب رؤوس الأموال الهند على نظائرهم البريطانيين في كثير من هذه الصناعات ، وهم يستغلون بني وطنهم بنفس الجشع الذي كان يستغلهم به الأوروبيون الذين يحملون عبء الرجل الأبيض (٣٧) .

ولم يتغير الأساس الاقتصادي في المجتمع الهندي دون أن يترك ذلك التغير أثره في النظم الاجتماعية وعادات الناس الخلقية ، فنظام الطبقات كان ولا بد

(٣٥) يشير إلى عهد الملكة فكتوريا في إنجلترا ، وهو على وجه التقريب القرن التاسع عشر . (المعرب)

(٣٦) كان في بمباي سنة ١٩٢٢ ثلاثة وثمانون مصنفاً من مصانع اتفق يعمل فيها مائة وثمانون ألفاً من العمال ، بواقع أجر في المتوسط ثلاثة وثلاثون سائلاً لابل في اليوم ؛ وبين الثلاثة والثلاثين مليوناً من الهود المشتغلين بالصناعة ، ٥١ ٪ / نساء و ١٤ ٪ أطفال دون الرابعة عشر (٣٥) .

(٣٧) « عبء الرجل الأبيض » عبارة قالها الشاعر الاستثماري رديارد كيباج ، يزعم فيها أن الرجل الأبيض مكلف بطبيعته بترقية السود . (المعرب)

مجتمع زراعى راكد لا يتغير ، وهو إن ضمن النظام ، فلا يتبح طريق الصعود للعبقرى إذا ظهر فى طبقة دنيا ، ولا يفسح من مجال الطموح والأمل ، ولا يحفز الناس على الابتكار والمغامرة ؛ ولذا فقد قضى عليه بالفناء حين بلغت الثورة الصناعية شواطئ الهند ، فالآلات لا احترام عندها للأشخاص ، فى معظم المصانع يعمل الناس جنباً إلى جنب بغير تمييز الطبقات والقطارات وعربات الترام تنهى مكاناً للجاسوس أو للوقوف لكل من يدفع الأجر المطلوب ، والجمعيات التعاونية والأحزاب السياسية تضم كل المراتب فى صعيد واحد ؛ وفى زحمة المسرح أو الطريق فى المدينة ، تتدافع المناكب بين البرهمى والمنبوذ فتنشأ بينهما زمالة لم تكن متوقعة ، وقد أعان أحد الراجات أن كل الطبقات والعقائد ستفتح لها أبواب قصره ؛ وأصبح رجل من فئة « الشودرا » حاكماً مستنيراً لإقليم « بارودا » واستنكرت جمعية « براهما - سوماج » نظام الطبقات ؛ وأيد « مؤتمر بنغال الإقليمى » التابع « للمؤتمر القومى » إلغاء الفوارق الطبقيّة كلها فوراً^(٣٦)، وهكذا تعمل الآلات على رفع طبقة جديدة رويداً رويداً إلى الثراء والقوة ، وتسدل الستار على طبقة أرسقراطية هى أقدم الطبقات الأرسقراطية القائمة اليوم .

وبالفعل فقدت الأناط المستعملة فى التمييز بين الطبقات معانيها ؛ فكلمة « فاسيا » تراها فى الكتب اليوم ، لكنك لا ترى لها مدلولاً فى الحياة الواقعة ؛ حتى كلمة « شودرا » قد اختفت فى الشمال ، بينما ظلت فى الجنوب قائمة لكنها باتت لفظة تدل دلالة غامضة على كل من ليس برهمى^(٣٧) ، والواقع أن الطبقات الدنيا فى سالف الأيام قد حل محلها ما يزيد على ثلاثة آلاف « طبقة » هى فى الحقيقة نقابات : ممولون وتجار وصناع ومزارعون ومعلمون ومهندسون وبائعون جوايون وجزارون وحلاقون وسماكون وممثلون ومستخرجو الفحم ، وغسالات وبائعات وحوذبة وماسحو أحذية — هؤلاء تنظمهم طبقات مهنية

تختلف عن نقابات العمال في أنه من المفهوم على نحو غامض أن الأبناء سيحترقون
مهن آبائهم .

إن ما ينطوى عليه نظام الطبقات من مأساة عظيمة هو أنه قد ضاعف على
مرّ الأجيال من « المنبوذين » الذين ينخرون بعددهم المتزايد وثورة نفوسهم
في قوائم النظام الاجتماعي الذي هم صنيعة ؛ ويضم المنبوذون في صفوفهم
كل من فرض عليهم الرق بسبب الحرب أو عدم الوفاء بالدين ، ومن ولدوا
عن زواج بين براهمة وشودرات ، ومن تعست حظوظهم بحيث قضى
القانون البرهمنى على مهنتهم بأنهم مما يحط بقيمة الإنسان ، كالكناسين والجزارين
والهوانات والحواة والجلادين (٣٨) ؛ ثم تضخم عددهم بسبب كثرة التناسل
كثرة حتماء تراها عند من لا يملك شيئاً يخاف غلى فقده ؛ وقد بلغ بهم فقرهم
المدقع حداً جعل نظافة الجسم والملبس والطعام بمثابة الترف الذي يستحيل عليهم
أن ينعموا به فيجتنبهم بنو وطنهم اجتناباً يمليه كل عقل سليم (*) ، ولذلك
تقتضى قوانين الطبقات على « المنبوذ » ألا يقترب من عضو في طبقة « الشودرا »
بحيث تقل المسافة بينهما عن أربعة وعشرين قدماً ، أو أن يقترب من برهمنى
بحيث تقل المسافة بينهما عن أربعة وسبعين قدماً (٤٠) ، وإذا وقع ظل
« منبوذ » (رجل من طبقة الباريا) على رجل ينتمى إلى الطبقات الأخرى ،
كان على هذا الأخير أن يزيل عن نفسه النجاسة بغسل طهور ؛ فكل ما يمسه
المنبوذ ، يصيبه الدنس بمسه إياه (**) ، وفي كثير من أجزاء الهند لا يجوز

(*) « الذين يمتنعون امتناعاً تاماً عن أكل الطعام المستمد من الحيوان ، وترهف عندهم
حاسة الشم إلى درجة أنهم يدركون على الفور من أنفاس الشخص أو من إفرازات جلده ، إذا
كان ذلك الشخص قد أكل لحماً أو لم يأكل ، حتى وإن مضى على ذلك أربعة وعشرون ساعة » (٣٩) .

(**) حدث سنة ١٩١٣ أن سقط ابن هندوسى* من كوهات في عين ماء فات غرقاً ولم يكن
على مقربة منه إلا أمه وشخص « منبوذ » كان عابراً سبيله ، فعرض هذا على أم الطفل أن يغسل
في الماء لينقذه ، لكن الأم رفضت ذلك ، لأنها آثرت موت ابنها على تدفيس النجس (٤١) .

للمنبوذ أن يستقى ماء من الآبار العامة ، أو أن يدخل معابد البراهمة ، أو أن يرسل أبنائه إلى المدارس الهندوسية^(٤٢) ، ولئن عملت سياسة البريطانيين إلى حد ما على إفقار طبقة المنبذين ، فقد جاءتهم على الأقل بالمساواة مع غيرهم أمام القانون ، وبحق للدخول - على قدم المساواة مع سائر الطبقات - في المدارس والكليات التي يقوم البريطانيون على إدارتها ؛ وكان للحركة القومية بتأثير غاندى ، فضصل كبير في الحد من الحوائل التي كانت تسد الطريق أمام المنبذين ؛ ويجوز ألا يأتي الجيل المقبل إلا وهم أحرار في الظاهر حرية تمس القشور .

وكذلك عمل دخول الصناعة والأفكار الغربية على زعزعة السيادة القديمة التي كان يتمتع بها الرجل في الهند ، فالانقلاب الصناعى يعمل على تأجيل سن الزواج ، ويتطلب « حرية » المرأة ، وأعنى بذلك أن المرأة لا يمكن إغراؤها بالعمل في المصنع إلا إذا ائتمنت بأن الدار سجن ، وأجاز لها القانون أن تدخر كسبها لنفسها ؛ ولقد ترتب على هذا التحرير كثير من الإصلاحات الحقيقية جاءت عرضاً ، فحرم زواج الأطفال رسمياً (سنة ١٩٢٩) برفع سن الزواج قانوناً إلى الرابعة عشرة للفتيات والثامنة عشرة للفتيان^(٤٣) واختفت عادة « السوتى » (أى دفن الزوجة التي مات زوجها حية) ، ويزداد زواج الأرمال كل يوم^(٤٤) وتعدد الزوجات جائز قانوناً لكن لا يمارسه إلا قلائد^(٤٥) ، وإن رجاء السائحين ليخيب حين يجدون أن راقصات المعبد أوشكن على الانقراض ، فالتقدم الأخلاقى في الهند يسير بخطوات سريعة لا يضارعها في سرعتها بلد آخر ؛ فالحياة الصناعية في المدينة تخرخ النساء من « البردة » حتى توشك ألا تجد سناً في كل مائة امرأة في الهند يقبلن اليوم أن يعشن وراء حجاب^(٤٦) ؛ وفي الهند عدد من الصحف الدورية النسوية البانضة بالحياة ، تناقش فيها

(*) تزوج سنة ١٩١٥ خمس عشرة أرملة ، وبلغ العدد سنة ١٩٢٥ (٢٢٦٣)^(٤٤) .

أحدث المشكلات ، بل تكونت هناك جمعية لضبط النسل^(١٧) واجهت بشجاعة
أعقد مشكلة من مشكلات الهند - ألا وهي التناسل المطلق من كل قيد ؛
والنساء في كثير من الأقاليم لهن حق التصويت ، ويقولن المناصب السياسية ،
حتى لقد تولت امرأة رئاسة « المؤتمر القومى الهندى » مرتين ، وكثيرات منهن
قد حصلن على درجات جامعية واشتغلن طبيبات أو محاميات أو معلمات^(١٨) ،
ولاشك أنه لن يمضى طويل وقت حتى ينقلب الوضع ويصير زمام الحكم إلى
أيدي النساء ؛ ألسنا على حق إذا زعمنا أن الإثم الذى تراه في النداء التالى الذى
يشتعل بالحماة ، والذى أصدره تابع من أتباع غاندى موجهاً إياه إلى نساء
الهند ، أقول ألسنا على حق إذا زعمنا أن الإثم في هذا النداء يرجع إلى أحده
المؤثرات الغربية الجاحدة ؟

« انبذن « البردة » العتيقة ! اخرجن مسرعات من المطابخ ! اقلفن بالقلود
والأواني مجلجلات في الأركان ! مزقن الغشاء الذى ينسدل على عيونكن ،
وانظرن إلى العالم الجديد ! قلن لأزواجهكن وإخوتكن يطهوا طعامهم لأنفسهم
إن واجبات كثيرة في انتظاركن لأدائها حتى تصبح الهند أمة بين الأمم ! »^(١٩)

الفصل الخامس

الحركة القومية

الطلبة المستغربون - تحويل الشؤون الدينية إلى أمور دنيوية -
المؤتمر الهندي القومى

كان عدد الطلبة الهنود الذين يدرسون فى إنجلترا سنة ١٩٢٣ يزيد على
لف ، وربما كان عدد من يدرسون فى أمريكا عندئذ مساوياً لذلك العدد ،
بل ربما كان هذا العدد كذلك يدرس فى البلدان الأخرى ؛ فدهشوا للحقوق
التي يتمتع بها أخط المواطنين فى أوروبا الغربية وأمريكا ؛ ودرسوا الثورتين
الفرنسية والأمريكية ، وقرأوا أدب الإصلاح والثورة ، وأمعنوا أنظارهم
فى « قانون الحقوق » و « إعلان حقوق الإنسان » و « إعلان الاستقلال »
و « الدستور الأمريكى » فعادوا إلى أوطانهم ليكونوا مراكز إشعاع للآراء
الديمقراطية وإنجيليا يبشر بالحرية ؛ وقد اكتسبت هذه الآراء قوة لا تغلب
بسبب ما ظفربه الغرب من تقدم صناعى وعلمى ، ونصر الحلفاء فى الحرب ؛
فلم يلبث هؤلاء الطلاب أن أخذوا يصيحون بالدعوة إلى الحرية ؛ فقد تعلم
الهنود حقوقهم فى الحرية فى مدارس إنجلترا وأمريكا .

ولم يتمصر المشاركة الذين تعلموا فى الغرب على النقاط المثل العليا السياسية
إبان تعلمهم خارج بلادهم ، بل نقضوا عن أنفسهم كذلك الأفكار الدينية ؛
فهاتان العمليتان مرتبطتان معاً فى تراجم الأشخاص وتاريخ الأمم ، جاء هؤلاء
الطلاب إلى أوروبا بعمر الدين قلوبهم الشابة ، يعتقدون فى « كرشنا » و « شيكا »
و « فشنو » و « كالى » و « رام » . ثم مستوا العلم ، فإذا بعقائدهم القديمة قد
تخطمت أشلاء كأنما نزلت بها نازلة ساحقة ، ولما تجرد هؤلاء الهنود المستغربون

عن عقيدتهم الدينية التي هي روح الهند ولبابها ، عادوا إلى وطنهم وقد زالت
عن أعينهم الغشاوة التي كانت تزين القبيح ، وسادهم الحزن ، وسقط ألف
إله أمام أعينهم من ضماهم صرعى (*) ، فلم يكن بد من أن يتخيلوا « مدينة فاضلة »
على الأرض لنفلا مكان الفردوس السماوي الذي تحطم ، وحلت الديمقراطية
محل « الثرثانا » وأخذت الحرية مكان الله ، فما جرى في أوروبا في النصف
الثاني من القرن الثامن عشر أخذ يجري شبيهه الآن في الشرق .

ومع ذلك فالأفكار الجديدة أخذت تسير مجراها في خطو وثيد ، ففي سنة ١٨٥٥
اجتمعت طائفة قليلة من زعماء الهنود في بمباي وأسسا « المؤتمر الهندي القومي »
لكن الظاهر أنهم لم يحلموا عندئذ حتى بمجرد الحكم الذاتي ، وبعدئذ حاول
« لورد كيرزن » أن يقسم البنغال (ومعنى ذلك أن يصيب أقوى جماعة هندية
وأشدّها وعياً سياسياً بالتفكك والضعف) فأثارت محاولته تلك جماعة الوطنيين
بحيث تقدموا خطوة نحو الثورة ، وفي المؤتمر المنعقد سنة ١٩٠٥ طالب « تلاك »
في صلابة لاتين بـ « سواراج » وهذه كلمة اشتقها هو (٥٠) من أصول
سنسكريتية ، ومعناها الحكم الذاتي (والكلمة الهندية قريبة لفظاً من العبارة
الإنجليزية Self-rule) ، وحدث في نفس ذلك العام المليء بالحوادث أن
هزمت اليابان روسيا ، وبدأ الشرق الذي لبث قرناً كاملاً يخشى صولة
الغرب ، بدأ يضع الخطة لتحرير آسيا ، وتزعّم « سنّ يات سين » الصين فجمع
هؤلاء سيوفهم وارتحموا في أحضان اليابان ، أما الهند العزلاء من سلاحها ،
فقد أسلمت قيادها لزعيم هو من أغرب من شهد التاريخ من رجال ، فضربوا
للعالم مثلاً لم يسبق له مثيل ، لثورة يقودها قديس ، ثور ثائرتها بغير مدّح

(*) هذا الكلام لا ينطبق على الجميع ، فبعضهم - على حدّ تعبير « كوما رازواي » البايع
« قد عاد من أوروبا إلى الهند » .

الفصل السادس

مهاتما غاندى

صورة قديس - الزاهد - المسيحى - تعليم غاندى فى إفريقيا -
ثورة ١٩٢١ - « أنا الرجل » - أعوام السجن - « الهند
الفتاة » - ثورة المغزل - أعمال غاندى

صَوَّرَ لنفسك أقبح وأضال وأضعف رجل فى آسيا ، له وجه وجسد
كأنما صيغا من البرونز ، رأسه الأشيب حليق الشعر حتى الجذور ، عظمتا
صدغيه بارزتان وعيناه البنيّتان تشعان طيبة قلب ، وفه واسع يوشك أن يخلو
من الأسنان ، وأكبر من فمه أذناه ، وأنفه ضخم ، نخيل الذراعين والساقين ،
ادّثَر بثوب على ردفه ، صَوَّرَ لنفسك هذا الرجل واقفاً أمام قاض إنجليزى
فى الهند ، مُتَّهِماً بتحريض قومه على « عدم التعاون » ؛ أو صَوَّرَهُ جالساً على
بساط صغير فى غرفة عارية فى مقره المسمى « سايا جراها شرام » - ومعناها
« مدرسة طلاب الحقيقة » - فى أحمد أباد ، وقد رُبَّع ساقيه النحيلتين تحت
جسمه على نحو ما يفعل « اليوجى » وبطن القدمين إلى أعلى ، ويداه لا تنفكان
تعملان فى عجلة المغزل ووجهه تغضن بتقلصات تنم عن عبء التبعة
الذى حمله ، وعقله نشيط الحركة مستعد بالجواب عن كل من يسأل سؤالا
عن الحرية ؛ هذا النسّاج العريان كان هو الزعيم الروحى والزعيم السياسى
فى آن معاً لأمة من الهنود بلغ عددها ثلاثمائة وعشرين مليوناً من الأنفس ،
وامتدت زعامته من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٥ (*) ، فلذا ما ظهر للناس ، التفت
حواله جماعات حاشدة لتتبرك بلمس ثيابه أو تقبيل قدميه (٥) .

(*) امتدت زعامة غاندى حتى وفاته سنة ١٩٤٨ ، وإنما وقف المؤلف عند عام ١٩٣٥
لأنه تاريخ إصدار هذا الكتاب فى أصله الإنجليزى . (المعرب)

كان ينفق كل يوم أربع ساعات في غزل « الخضر » الخشن راجياً أن يسوق بنفسه للناس مثلاً يحتذونه فيستخدمون هذا القماش الساذج المغزول في داخل البلاد ، بدل شرائهم منتجات المغازل البريطانية التي جاءت خراباً على صناعة النسيج في الهند ؛ كان كل ما يملك ثلاثة أبواب غلاظ ، اثنان يتخذهما لباساً ، والثالث يتخذهُ فراشاً ، وقد كان بادئ أمره محامياً غنياً ، لكنه تنازل عن كل أملاكه للفقراء ، ثم تبعته في ذلك زوجته بعد شيء من التردد نعهده في الأمهات ؛ كان ينام على أرضية الغرفة عارية ، أو على تربة الأرض ، يعيش على البندق والموز والليمون والبرتقال والبلح والأرز ولبن الماعز^(٥٢) ، وكثيراً ما كان يقضي الشهور متتابعات لا يأكل إلا اللبن والفاكهة ، ولم يذق طعم اللحم إلا مرة واحدة في حياته ، وكان حيناً بعد حين يمتنع عن الطعام إطلاقاً بضعة أسابيع وهو يقول : « لو استطعت أن استغنى عن عيني » ، استطعت كذلك أن أستغنى عن صيامي ، فما تفعله العينان للدنيا الخارجية يفعله الصوم للدنيا الباطنية^(٥٣) فقد كان يعتقد أنه كلما رق الدم صفا العقل وسقطت عنه النوازع التي تنحرف به عن جادة الطريق ، بحيث تبرز أمامه الجوانب الأساسية — بل قد نبرز أمامه روح العالم وصميمه — بعد أن تنفض عنها الأعراض (واسمها مايا) كما يبرر إفرست خلال السحاب .

وفي نفس الوقت الذي كان يصوم فيه عن الطعام ليشهد الروح الإلهية ، لم يفُته أن يحتفظ بأصبع من أصابع قدمه على الأرض ، وكان ينصح أتباعه أن يحقنوا أنفسهم في الشرج مرة كل يوم إبان الصوم ، حتى لا تتسمم أبدانهم بالإفرازات الحمضية التي يفرزها الجسد وهو يستهلك بعضه ، وقد يصاب الجسد بهذا السم في نفس اللحظة التي يتاح فيها للإنسان أن يشهد الله^(٥٤) .

ولما اقتتل المسلمون والهندوس ، وأخذوا يصرعون بعضهم بعضاً مدفوعين بنجاسة دينية ، ولم يصيحوا إلى دعوته إياهم للسلام ، صام ثلاثة أسابيع رجاء أن

يجزك العطف في نفوسهم ، ولقد أدى به الصيام والحرمَان الذي كان يفرضه على نفسه ، إلى ضعف وهزال ، بحيث لم يكن بد من اعتلائه مقعداً مرفوعاً كلما أراد توجيه الخطاب للحشود العظيمة التي كانت تجتمع لتسمعه ؛ ومدَّ زهده حتى شمل به نطاق العلاقة الجنسية ، وأراد - كما أراد تولستوى - أن يحصر عملية الجماع فلا يلجأ إليها إلا إذا قصد إلى التناصل ، وكان هو كذلك قد أنفق شبابه منغمساً في شهوات بدنه ، حتى لقد جاءه نبأ موت أبيه وهو يحتضن إحدى الغانيات ، أما في رجولته فقد عاد - والندم الشديد يأكل قلبه - إلى « براهما شاريا » التي لُقِّقَتْهَا في صباه - وهي الامتناع التام عن كل شهوة جسدية ؛ وأنزع زوجته أن تعيش معه كما تعيش الأخت مع أخيها ، وهو يروى لنا أنه « منذ ذلك الوقت بطل بيننا كل نزاع » (٥٥) .

ولما تبين له أن حاجة الهند الأساسية هي ضبط النسل ، لم يصطنع في سبيل ذلك وسائل الغرب ، بل اتبع طرائق « مالتوس » و « تولستوى » .

« أنكون على صواب إذا ما نسلنا الأطفال ونحن نعلم حقيقة الموقف ؟ إننا لا نفعل سوى أن نضاعف عدد العبيد والمقعدين ، إذا مضينا في التكاثر بغير أن نتخذ لإزاءه شيئاً من الحيلة . . . لن يكون لنا حق النسل إلا إذا أصبحت الهند أمة حرة . . . ليس إلى الشك عندي من سبيل في أن المتزوجين إذا أرادوا الخير بأنهم وأرادوا للهند أن تصبح أمة من رجال ونساء أقوياء وسيمين ذوى أبدان جميلة التكوين ، كان واجبهم أن يكبحوا جماح أنفسهم ويقفوا النسل مؤقتاً » (٥٦) .

وإلى جانب هذه العناصر في تكوين شخصيته ، كان يتصف بخلال عجيبة الشبه بتلك الخلال التي يقال إنها كانت تميز « مؤسس المسيحية » ؛ إنه لم يتفقه باسم المسيح ، ولكنه مع ذلك كان يسلك في حياته كما لو كان يأخذ بكل كلمة مما جاء في « موعظة الجبل » ؛ فلم يعرف التاريخ منذ القديس فرنسيس

الأسيسى رجلاً اتصفت بحياته بمثل ما اتصفت به حياة غاندى من وداعة وبُعْد عن الهوى وسداجة وعفوع عن الأعداء ؛ وإنه لما يذكر حسنةً لمعارضيه ، لكنه حسنة أكبر بالنسبة له هو ، أن حسن معاملته لهم - ولم يكن ذلك محل مقاومة منهم - قد استثار فيهم . عاملة حسنة له من جانبهم ؛ فلما أرسلته الحكومة إلى السجن ، فعلت ذلك مصحوباً بفيض من الاعتذارات ، ولم يبد هو قط شيئاً من حقد أو كراهية ؛ وقد هجم الغوغاء عليه ثلاث مرات ، وضربوه ضرباً كاد يودى بحياته لكنه لم يردّ العدوان بعدوان مثله أبداً ، ولما قبض على أحد المعتدين عليه ، أبى أن يقرجه إليه بالانتهام .

ولم يلبث بعد ذلك أن نشبت بين المسلمين والهندوس أفضع ما نشب بينهم من فتن ، وذلك حين ذبح مسلمو « موپلا » مئات من الهندوس العزّل ، وقدموا « غلقاتهم » لله قرباناً ، ثم حدث لهؤلاء المسلمين أنفسهم أن أصابهم المجاعة ، فجمع لهم غاندى أموالاً من أرجاء الهند كلها ، وقدم كل المال المجموع ، بغير نظر إلى السوابق ، وبغير أن يستقطع منه جزءاً لأحد ممن قاموا بجمعها ، فقدّمه للعدو الجائع (٥٧) .

ولد « موهانداس كارام شانند غاندى » سنة ١٨٦٩ ، وتلقى أسرته إلى طبقة « فاسيا » وإلى المذهب الجائى ومن مبادئها التى مارسها مبدأ « أهيمسا » وهو ألا ينزل أحد الأذى بكائن حي ، وكان أبوه إدارياً قادراً ، لكنه كان من زنادقة الممولين ، فقد فقد منصباً فى إثر منصب بسبب أمانته ، وأنفق ماله كله تقريباً فى سبيل الإحسان ، وترك ما تبقى منه لأسرته (٥٨) ولما كان « موهانداس » فى صباه أنكر الآلهة إذ أساء إلى نفسه أن يرى أعمال الدعارة ماثلة فى بعض آلهة الهندوس ، ولكى يعلن ازدراءه للدين ازدراء أبدياً ، أكل اللحم ، لكن أكل اللحم أضرب بصحته ، فعاد إلى حظيرة الدين .

ولما بلغ الثامنة خطب عروسه ، وفى الثانية عشرة تزوج منها وهى

« كاستورباي » التي ظلت على وفائها له خلال مغامراته كلها وغناؤه وفقره وسجنه وما تعرض له من « براهما شاريا » (أى اعتزام العنف الجنسية) ؛ وفي سن الثامنة عشرة نجح في امتحانات الدخول في الجامعة ، وسافر إلى لندن ليدرس القانون ، ولما كان في السنة الأولى هناك ، قرأ ثمانين كتاباً عن المسيحية ؛ وقال عن « موعظة الجبل » « إنها غاصت إلى سويداء قلبي عند قراءتها للمرة الأولى » (٥٩) واعتبر مبدأها بأن يُردَّ الشر بالخير وأن يحب الإنسان كل الناس حتى الأعداء ، أسمى ما يعبر عن المثل الأعلى الإنساني ، وصمم على أن يؤثر الفشل بهذه المبادئ على النجاح بغيرها .

ولما عاد إلى الهند سنة ١٨٩١ مارس المحاماة حينئذ في بمباي ؛ فكان يرفض أن ينهم أحد من أجل دينه ، ويحتفظ لنفسه دائماً بحق ترك القضية إذا ما وجد أنها تتنافى مع العدل ؛ وقد أدت به إحدى القضايا إلى السفر إلى جنوبي أفريقيا ، فوجد بنى قومه هناك يلاقون من سوء المعاملة ما أنساه العودة إلى الهند ، واتجه بجهاذه كله - بغير أجر - إلى قضية بنى وطنه في أفريقيا ليزيل عنهم ما كان يصرفهم هناك من أغلال ؛ ولبت عشرين عاماً يجاهد للوصول إلى هذه الغاية حتى سلّمت له الحكومة بمطالبه ، وعندئذ فقط عاد إلى أرض الوطن .

وكان طريق سفره بحيث يخترق الهند ، فتبين للمرة الأولى فقر الناس فقراً مدقعاً ، وأزعته الهياكل العظيمة التي شهدتها تكدح في الحقول ، والمنبوذون الوضيعون الذين كانوا يعملون أقذر الأعمال في المدن ؛ وخيل أن ما يلاقه بنو وطنه في الخارج من ازدراء ، إن هو إلا إحدى نتائج فقرهم وظلم في أرض وطنهم ، ورغم ذلك فقد أخلص الولاء لإنجلترا بتأييدها إبان الحرب ، بل دافع عن وجوب انحراط الهنود في سلك الجيش المحارب . إن كانوا ممن لم يقبلوا مبدأ الإفلاع عن العنف ؛ ولم يوافق - عندئذ - أولئك الذين ينادون بالاستقلال

وآمن بأن سوء الحكم البريطاني في الهند كان شلذاً في القاعدة ، أما القاعدة فهي أن الحكم البريطاني بصفة عامة حكم جيد ، وأن سوء الحكومة البريطانية في الهند لا يرجع إلا إلى عدم اتباعها لمبادئ الحكم السائدة في الحكومة البريطانية في بريطانيا نفسها ، وأنه لو أفهم الشعب البريطاني قضية الهنود ، تردد في قبولهم على أساس الإخاء التام في مجموعة الأجزاء الحرة من الإمبراطورية (١٠) واعتقد أنه إذا ما وضعت الحرب أوزارها وحسبت بريطانيا ما ضحبت به الهند في سبيل الإمبراطورية من رجال ومال ، لما ترددت في منحها حريتها .

لكن الحرب وضعت أوزارها ، وتحرك الشعب مطالباً « بالحكم الذاتي » ، فصدرت « قوانين رولتند » وقضت على حرية الكلام والنشر ، بإنشائها تشريعاً عاجزاً للإصلاح يسمى « مونتاجو- شلمز فوردي » ثم جاءت مذبحة « أمريتسار » فأجهزت على البقية الباقية ، ونزات الصدمة قوية على غاندي ، فقرر من فورهِ عملاً حاسماً ، من ذلك أنه أعاد لنائب الملك الأوسمة التي كان قد ظفر بها من الحكومات البريطانية في أوقات مختلفة ، ووجه الدعوة إلى الهند لتقف من الحكومة الهندية موقف العصيان المدني ، واستجاب الشعب لدعوته ، لا بالمقاومة السلمية كما طلب إليهم ، بل بالعنف وإراقة الدماء ، ففي بمباي مثلاً قتلوا ثلاثة وخمسين من « الفارسيين » المناهضين للحركة القومية (١١) ، ولما كان غاندي يعتنق مذهب « الأहिੰسا » - أي الامتناع عن قتل الكائنات الحية بكافة أنواعها - فقد بعث للناس برسالة أخرى دعاهم فيها إلى إرجاء حملة العصيان المدني ، على أساس أنها تتدهور في طريقها إلى أن تكون حكم الغوغاء فقلما تجد في التاريخ رجلاً أبدى من الشجاعة أكثر مما أبداه غاندي في الاستمسك بالمبدأ في سلوكه ، مزدرياً ما تملبه الضرورة العملية للوصول إلى الغايات ، وغير آبه بحلوله من قلوب الناس منزلة عالية ، فدهشت الأمة

لقراره ، لأنها ظنت أنها كادت تبلغ غايتها ، ولم توافق غاندى على أن الوسائل قد يكون لها من الأهمية ما للغاية المنشودة ، ومن ثم هبطت سمعة المهاتما حتى بلغت أدنى درجات جزرها .

وفي هذه اللحظة نفسها (فى مارس سنة ١٩٢٢) قررت الحكومة القبض عليه ، فلما توجه إليه النائب العام بتهمة إثارة الناس بمشوراته ، حتى اقتصروا ما اقتصروه من ألوان العنف فى ثورة ١٩٢١ ، أجابه غاندى بعبارة رفعتة فوراً إلى ذروة الشرف ، إذ قال :

« أحب أن أؤيد ما ألقاه النائب العام العلامة على كنفى من لوم فيما يخص الحوادث التى وقعت فى بمباى ومدراس وشاورى شاورا ؛ لأننى إذا ما فكرت فى هذه الحوادث تفكيراً عميقاً ، وتدبرت أمرها ليلة بعد ليلة ، تبين لى أنه من المستحيل على أن أتخلى عن هذه الجرائم الشيطانية . . . إن النائب العام العلامة على حق لا شبهة فيه حين يقول إننى باعتبارى رجلاً مسئولاً ، وباعتبارى كذلك رجلاً قد ظفر بقسط من التعليم لا بأس به كان ينبغي على أن أعرف النتائج التى تترتب على كل فعل من أفعالى ؛ لقد كنت أعلم أننى ألعب بالنار ، وأقدمت على المغامرة ، ولو أطلق سراحى لأعدت من جديد بما فعلته ؛ إنى أحسست هذا الصباح أننى أفشل فى أداء واجبى إذا لم أقل ما أقوله هنا الآن .

أردت أن أجتنب العنف ، وما زلت أريد اجتناب العنف ، فاجتناب العنف هو المادة الأولى فى قائمة إيمانى ، وهو كذلك المادة الأخيرة من مواد عقيدتى ؛ لكن لم يكن لى بد من الاختيار ، فلما أن أخضع لنظام الحكم الذى هو فى رأيى قد ألحق ببلادى ضرراً يستحيل إصلاحه ، وإما أن أعرض للخطر الناشئ عن ثورة بنى وطنى غاضبة هوجاء يتفجر بركانها إذا ما عرفوا حقيقة الأمر من بين شفتى ، لى لأعلم أن بنى وطنى قد تجاوزوا حدود المعقول أحياناً ، وإنى لأسف لهذا أسفاً شديداً ، ولذلك فأنا واثق ها هنا لأنقبل ، لا أخاف ما تفرضونه من عقوبة ، بل أفسى ما تنزلونه من عقاب ؛ لأننى

لا أطلب الرحمة ، ولا أتوسل إليكم أن تخففوا عني العقاب ، إنني هنا - إذن - لأرحب وأقبل راضياً أفسى عقوبة يمكن معاقبتي بها على ما يعده القانون جريمة مقصودة ، وما يدلولى أنه أسمى ما يجب على المواطن أدائه (٦٢) .

وعبر القاضي عن عميق أسفه لاضطراره أن يزج في السجن برجل يعده الملايين من بنى وطنه « وطنياً عظيماً وقائداً عظيماً » واعترف بأنه حتى أولئك الذين لا يأخذون بوجهة نظر غاندى ، ينظرون إليه نظرهم إلى « رجل ذى مثل عليا وحياة شريفة بل إن حياته لتتصف بما تنصف به حياة القديسين » (٦٣) وحكم عليه بالسجن ست سنوات .

سُجن غاندى سجنًا منفرداً لكنه لم يتألم ، وكتب يقول « لست أرى أحداً من المسجونين الآخرين ، ولو أننى فى الحق لا أدرى كيف يمكن أن يأتهم الضرر من صحبتى لكنى أشعر بالسعادة ، إنى أحب العزلة بطبيعتى ، وأحب الهدوء ، ولدىّ الآن فرصة سانحة لأدرس موضوعات لم يكن لى بد من إهمالها فى العالم الخارجى » (٦٤) وراح يعلم نفسه بما يزيد من ثورته فى كتابات « بيكن » و « كارلايل » و « رسكين » و « إمرسن » و « ثورو » و « تولستوى » و سرقى عن نفسه كروها مدى ساعات طوال بقراءته له « بن جونسُن » و « وولتر سكُت » وقرأ « بها جافاد جيتا » مراراً ، ودرس السنسكريتية والتاميلية والأردية ، حتى لا يقتصر على الكتابة للعلماء ، بل ليستطيع كذلك أن يتحدث إلى الجماهير ، ولقد أعدّ لنفسه برنامجاً مفصلاً لدراساته خلال الستة الأعوام التى سيقضها فى سجنه ، وكان أميناً فى تنفيذ ذلك البرنامج ، حتى تدخلت الحوادث فى تغيير مجراه ، « لقد كنت أجلس إلى كتيبى بفشوة الشاب وهو فى الرابعة والعشرين ، ناسياً أنى قد بلغت من العمر أربعة وخمسين وأنى عليل » (٦٥) ،

كان مرضه « بالمصران الأعور » طريق خلاصه من السجن ، كما كان الطب الغربى الذى طالما أنكره ، طريق نجاته من المرض ؛ وتجمع عند بوابات السجن حشد كبير لتحيته عند خروجه وقبل كثير من منهم ثوبه الغليظ وهو ماضٍ في طريقه ؛ لكنه اجتنب السياسة وتواذى عن أنظار الشعب ، وعنى بضعف بنيته ومرضه ، وأوى إلى مدرسته في أحمد آباد حيث أنفق أعواماً طويلاً مع طلابه في عزلة هادئة ؛ ومع ذلك فقد أخذ يرسل من مكمنه ذاك كل أسبوع بمقال افتتاحى تنشره له الجريدة التى كانت لسان حاله ، وهى جريدة « الهند الفتاة » وجعل يبسط في تلك المقالات فلسفته عن الثورة والحياة ؛ واتمس من أتباعه أن يجتنبوا أعمال العنف ، لأن العنف بمثابة الانتحار للهند فقط ، ما دامت الهند عزلاء من السلاح ، بل لأنه كذلك سيضع استبداداً مكان استبداد آخر ؛ وقال لهم : « إن التاريخ ليعلمنا أن أولئك الذين دفعتم الدوافع الشريفة إلى اقتلاع أصحاب الجشع باستخدام القوة الغشوم ، أصبحوا بدورهم فريسة لنفس المرض الذى كان يصيب أعداءهم المهزومين . . . إن اهتمامى بحرية الهند سيزول لو رأيتها تصطنع لخريتها وسائل العنف ، لأن الثمرة التى تجنيها من تلك الوسائل لن تكون الحرية ، بل ستكون هى الاستعباد »^(١٦) .

وثانى العناصر فى عقيدته هو رفضه المقاطع للصناعة الحديثة ، ودعوته إلى تشبيه دعوة روسو فى سبيل العودة إلى الحياة الساذجة ، حياة الزراعة والصناعة المنزلية فى القرى ، فقد خيل لغاندى أن حبس الرجال والنساء فى مصانع ، يعملون - بالآلات يملكها سواهم - أجزاء من مصنوعات لن يتاح لهم قط أن يروها وهى كاملة ، طريقة ملتوية لشراء دمية الإنسان تحت هرم من سلع بالية ، فى رأيه أن معظم ما تنتجه الآلات لا ضرورة له ، والعمل الذى يوفره استخدام الآلات فى الصناعة يعود فيستهلك فى صنعها وإصلاحها ، أو إن كان هناك عمل قد ادخرته الآلات فعلاً ، فليس هو من صالح العمل نفسه ، بل من صالح رءوس الأموال ، فكأنما الأيدي العاملة تقلق بنفسها بسبب

إنتاجها في حياة يسودها الذعر لما يملؤها من « تعطل ناشئ عن الأساليب العلمية في الصناعة » (٢٧) ولذلك عمل على إحياء حركة « سواديشي » التي حمل لواءها « نيلاك » سنة ١٩٠٥ ، وأضيف مبدأ « الإنتاج الذاتي » إلى مبدأ « سواراج » أي « الحكم الذاتي » ، وجعل غاندى استخدام « الشاركا » - أي عجلة الغزل - مقياساً للتنشيع المخلص للحركة القومية وطالب كل هندي ، حتى أغناهم ، بأن يلبس ثياباً من غزل البلاد ، وأن يقاطع المنسوجات البريطانية الآتية ، حتى يتسنى للدور في الهند أن تطن من جديد في فصل الشتاء الممل بصوت المغازل وهي تدور بعجلاتها (٢٨) .

لكن الناس لم يستجيبوا بأجمعهم لدعوته ، لأنه من العسير أن تقف التاريخ عن مجراه ، ومع ذلك فقد حاولت الهند على كل حال أن تستجيب لدعوته ، فكانت ترى الطلبة الهنود في كل أرجاء الأرض كلها يرتدون « الخضائر » ، ولم تعد سيدات الطبقة العالية يلبسن « الساري » من الحرير الياباني ، بل استبدأن به ثياباً خشنة من نسيج أيديهن وجعلت العاهرات في مواخيرهن والمجرمون في سجونهم يعزلون ، وأقيمت المحافل الكبرى في المدن كثيرة كما كان يحدث في عهد « سافونا رولا » - حيث جاء الهنود الأغنياء والتجار بما كان في دورهم أو في مخازنهم من المنسوجات الواردة من الخارج ، فألقوا بها في النار ، ففي بمباي وحدها ، أكلت السنة الذهب مائة وخمسين ألف ثوب من القماش (٢٩) .

ولئن فشلت هذه الحركة التي قصدت إلى نبذ الصناعة ، فقد هيأت للهند مدى عشرة أعوام رمزاً للثورة ، وعملت على تركيز ملايينها الهامة في اتحاد جديد من الوعي السياسي ، وارتابت الهند في قيمة الوسيلة لكنها أكبرت للغاية المنشودة ، فإذا كانت قد تزعزعت ثقفاً بغاندى السياسي فقد أحات في سويداء قلبها غاندى القديس ، وأصبحت الهند كلها لحظة من الزمن بمثابة الرجل الواحد وذلك باتحادها في إكباره ، فكما يقول هنه طاغور :

« إنه وقف على أعتاب آلاف الأكواخ التي يسكنها الفقراء ولبس ثياباً

كثيابهم ، وتحدث إليهم بلغتهم ، ففيه تجسدت آخر الأمر حقيقة حية ، ولم يعد الأمر اقتباساً يستخرج من بطون الكتب : ولهذا السبب كان اسم « مهاتما » — وهو الاسم الذى أطلقه عليه الشعب — هو اسمه الحق ، فمن سواه قد شعر شعوره بأن الهنود أجمعين هم لحمه ودمه ؟ . . . فلما جاء الحب وطرق باب الهند ، فتحت له الهند بابها على مصراعيه . . . لقد ازدهرت الهند للدعوة غاندى ازدهارا يورثى بها إلى عظمة جديدة ، كما ازدهرت مرة سبقت في الأيام السوالف ، حين أعلن بوذا صدق الإخاء والرحمة بين الكائنات الحية جميعاً (٧٠) .

لقد كانت رسالة غاندى أن يوحد الهند وقد أدى رسالته ؛ وهناك رسالات أخرى تنتظر رجالا آخرين .

الفصل السابع

كلمة وداع للهند

لسنا نستطيع أن نختم الحديث في تاريخ الهند على نحو ما نختتمه في تاريخ مصر أو بابل أو آشور ، لأن تاريخ الهند لا يزال في دور تكوينه ، ومدنيتها لا تزال في طور إبداعها ، لقد دبت الحياة من جديد في الهند من الوجهة الثقافية باتصالها بالغرب اتصالاً عقلياً ، حتى لترى أديها اليوم في خصوبة شتى الآداب في البلاد الأخرى ، وأما من الوجهة الروحية ، فهي ما تزال تكافح الخرافة والإسراف في بضاعتها اللاهوتية ، ولكننا لانستطيع التنبؤ بالسرعة التي تستطيع بها أحماض العلم الحديث أن تذيب آلهتهم التي تزيد عن حاجتهم ، ومن الوجهة السياسية شهدت الهند في المائة السنة الأخيرة وحدة لم تشهد لها مثيلاً فيما مضى إلا نادراً ، ويرجع ذلك إلى حد ما إلى توحيد الحكومة الأجنبية القائمة عليهم ، وإلى حد ما إلى توحيد اللغة الأجنبية التي يتكلمونها ، ولكنه يرجع فوق هذا وذلك إلى اتحادهم في الطموح إلى الحرية طموحاً صهرم في وحدة مناسكة ، ومن الوجهة الاقتصادية تنتقل الهند الآن من حياة العصور الوسطى إلى حياة الصناعة الحديثة بما في هذا الانتقال من حسنات وسيئات ، وستنمو ثروتها وتزداد تجارتها ، نمواً وازدياداً يؤهلانها بغير شك إلى أن تكون قبل نهاية هذا القرن بين دول العالم الكبرى .

وليس في وسعنا أن نزعم أن هذه المدينة قد أفادت مدنيتنا إفادة مباشرة ، كما استطعنا أن نتعقب بعض جوانب مدنيتنا إلى أصولها في مصر أو الشرق الأدنى ، ذلك لأن مصر والشرق الأدنى كانا السلتَمتين المباشرين لثقافتنا ، بينما تعدن تاريخ الهند والصين واليابان في مجرى آخر ، وهو أخذ لتوه اليوم في مسّ قياه

الحياة العربية والتأثير فيه ؛ إنه على الرغم من حيلولة حاجز الهملايا ، قد استطاعت الهند أن تبعث إلينا عبّر تلك الجبال طائفة من ألوان التراث المشكوك فيه ، مثل النحو والمنطق والفلسفة والحكايات الخرافية والتنويم المغناطيسى والشطرنج ، وفوق هذا كله ، بعث إلينا أرقامنا التي نستعملها في الحساب ونظامنا العشري ؛ لكن هذه ليست صفوة روحها ، وهي توافه إذا قبست إلى ما قد نتعلمه منها في مقبل الأيام ؛ فبينما تعمل الاختراعات والصناعة والتجارة على ربط القارات بعضها ببعض ، أو بينما تعمل هذه العوامل على بث روح الشقاق بيننا وبين آسيا ، فسيتاح لنا في أى من الحالتين أن ندرس مدنيّتها عن كتب أكثر من ذى قبل ، وسنمتصُّ - حتى في حالة قيام الخصومة بيننا - بعض أساليبها وأفكارها ؛ فربما علمتنا الهند مقابل ما لقيته على أيدينا من فتح وعنجهية واستغلال ، التسامح والوداعة اللذين يتصف بهما العقل الناضج ، والقناعة المطمئنة التي تتميز بها النفس إذا كفت عن الجشع في جمع المال ، وهدوء الروح البصيرة بمحقائق الوجود ، وحب الكائنات الحية جميعاً ، الذي من شأنه أن يثبت في الناس اتحاداً وسلاماً .

المراجع⁺

الباب الرابع عشر

1. In Rolland, R., *Prophets of the New India*, 395, 449-50.
- 1a. Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, i, 8.
2. Ibid, 18-21.
3. Keyserling, Count H., *Travel Diary of philosopher*, 265.
4. Chirol, Sir Valentine, *India*, 4.
5. Dubois, Abbé J. A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, 95, 321.
6. Smith, Vincent, *Oxford History of India*, 2, Child, V. O. *The Most Ancient East*, 202; Pittard, *Peace and History* 388; Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, 6, Parmelee, M., *Oriental and Occidental Culture*, 23-4.
7. Marshall, Sir John, *The Prehistoric Civilization of the Indus*, *Illustrated London News*, Jan. 7, 1928, 1.
8. Child, 209.
9. In Muthu, D. C., *The Antiquity of Hindu Medicine*, 2.
10. Sir John Marchall in *The Modern Review*, Calcutta, April 1932, 367.
11. Coomaraswamy in *Encyclopedia Britannica*, xii, 211-2.
12. *New York Times*, Aug. 2, 1932.
13. Macdonell, A. A., *India's Past*, 9.
14. Ibid.
15. Child 211.
16. Woolley, 8.
17. Child, 202.
18. Ibid, 220, 211.
19. *New York Times*, April 8, 1932.
20. Gour, *Spirit of Buddhism*, 524; Radhakrishnan, S., *India Philosophy*, 75.
21. Smith, *Oxford History*, 14.
22. Davids, T. W. Rhys. *Dialogues of the Buddha*, being vols. ii-iv of *Sacred Books of the Buddhists*, ii, 97, Venkateswara, 10.
23. Monier-Williams, Sir M. *Indian Wisdom*, 227.
24. Winternitz, 304.
25. Jastrow, 85.
26. Winternitz, 64.
27. Westermarck, *Moral Ideas*, i, 216, 222, Havell, E. B., *History of Aryan Rule in India*, 35, Davids, *Buddhist India*, 51, *Dialogues of the Buddha*, iii, 79.
28. Buxton, *The people of Asia*, 121.
29. Davids, *Buddhist India*, 56, 62.

(+) سنثبت اسم الكتاب كاملاً عند أول وروده في هذه القائمة ثم نكتفي بعد ذلك بذكره مختصراً

- Smith, *Oxford History*, 37.
30. Sidhanta, N. K. *The Heroic Age of India*, 206; *Mahabharata* IX, v, 30.
31. Havell, 33.
32. Dutt, R. C., tr., *The Ramayana and Mahabharata*, Everyman Library, 189.
33. Davids, *Buddhist India*, 60.
34. Davids, *Dialogues*, ii, 114, 128.
35. Dutt, R. C. *The Civilization of India*, 21; Davids, *Buddhist India*, 55.
36. Macdonell. *India's Past*, 89.
37. Gray, R. M. and Patckh, M.C., *Mahatma Gandhi*, 37.
38. *Budhist India*, 46, 51, 101, 2; Winternitz, 46.
39. *Buddhist India*, 90, 96, 70, 101.
40. *Ibid.*, 70, 98; Winternitz, 65; Havell, *History*, 129; Muthu, 11.
41. Winternitz, 212.
42. *Buddhist India*, 100-1.
43. *Ibid.*, 72.
44. Dutt, *Ramayana*, 231.
45. Arrian. quoted in Sunderland, Jabez T., *India in Bondage*, 178, Strabo, XV, i, 53.
46. Winternitz, 66-7.
47. Venkateswara, 140.
48. Sidhanta, 149; Tagore in Keyserling, *The Book of marriage*, 108.
49. Sidhanta, 153.
50. Dutt, *Ramayana*, 192.
51. Smith, *Oxford History*, 7; Barnett, L. D., *Antiquities of India*.
52. Havell, *History*, 14; Barnett, 109.
53. Monier - Williams. 439; Wluter-nitz, 66.
54. Laipat Rai, L., *Unhappy India*, 151, 176.
55. *Mahabharata*, III, xxxiii, 82; Sidhanta, 160.
56. Sidhanta, 165, 168, Bennett 119, Briffault, i, 346.
57. Radhakrishnan, i, 119, Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism* i, 6, *Buddhist India*, 226, Smith, 70, Das Gupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 25.
58. *Buddhist of India*, 220-4, Radhakrishnan, i, 488.
59. *Ibid.*, 117.
60. Winternitz, 140.
61. Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, 169.
62. Das Gupta, 6.
63. Radhakrishnan, i, 76.
64. Eliot, i, 58, Macdonell, 32-3.
65. Eliot, i, 62, Winternitz 76.
66. Eliot, i, 59.
67. Radhakrishnan, i, 105.
68. *Ibid.*, 78.
69. *Brihadaranyake Upanishad*, i, 4, Hume 81.
70. Radhakrishnan, i, 114-5.
71. *Katha Upanishad*, i, 8 Radhakrishnan, i, 250, Müller, Max, *Six Systems of Hindu Philosophy*, 131.
72. Eliot, i, xv; *Buddhist India*, 241 Radhakrishnan, i, 108.
73. *Ibid.*, 107, Winternitz, 215, Cour, 5.
74. Frazer, R. W., *A Literary History of India*, 243.
75. Dutt, *Ramayana*, 318, Briffault, i, 346, iii, 188.
76. *Ibid.*
77. Macdonell, 24.

78. Winternitz, 208, Das Oupta 21.
79. Buddhist India, 241.
80. Winternitz, 207.
81. Dutt, *Civilization of India*, 38.
82. Müller, Max, *Lectures on the Science of Language*, ii. 234-7, 276, Skeat, W. W., *Etymological Dictionary of the English Language*, 729f.
83. In Elphinstone, M., *History of India*, 181.
84. *Buddhist India*, 153. Winternitz 41-4.
85. Ibid , 31-2, Macdonell., 7, *Buddhist India*, 114.
86. Ibid. 120.
87. Müller, Max, *India What Can It Teach Us ?*, London, 1919, 206. Winternitz, 32.
89. mubios, 425.
90. Radhakrishnam i, 67, Eliot, i, 51.
91. Ibid., i, 53.
92. Winternitz, 69, 79, Müller, *India*, 97, Macdonell, 35.
93. Tr. by Macdonell in Tiejens, Eunice, *Poetry of the Orient*, 248.
94. Tr. by Max Müller in Smith, *Oxford History*, 20.
95. In Müller, *India*, 254.
96. Winternitz, 243, Radhakrishman, i, 137 Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads* 13.
97. Eliot, i, 51, Radhakrishnan, i, 141.
98. Cf. e.g., a passage in Chatterji J. C., *Indian's Outlook on life*, 42.
99. F.g., *Chandogya Upanishad*, v, 2, Hume 229.
100. They are listed in Radhakrishnan, 143.
101. Eliot, i, 93.
102. Hume, 144.
103. *Shvetashvatara Upanishad*, i, 1, Radhakrishnan i, 150.
104. Hume, 422,
105. *Katha Upanishad*, ii, 23, *Brihadaranyaka Upanishad*, iii, 6, iv, 4, Radhakrishnan, 177.
106. *Katha Upan.*, iv, i, Radhakrishnan i, 145.
107. *Katha Upan.*, ii, 24.
108. *Chandogya Upan*, vi, 7.
109. Radhakrishnan, i, 151.
110. *Brih. Upan.*, ii, 2, iv, 4.
111. Ibid., iii, 9.
112. *Chand. Upan.*, vi, 12.
113. Radhakrishnan, i, 94, 96.
117. Radhakrishnan, i, 249-51; Macdonell, 48.
118. *Brih Upan.*, iv. 4.
119. Radhakrishnan. i, 239.
120. *Mundaka Upan.*, iii. 2. Radhakrishnan. i. 236.

الباب الخامس عشر

1. *Chand. Upan.*, i, 12; Radhakrishnan. 1. 149.
2. Ibid., 278.
3. In Hume, 65.
4. Davids. *Dialogues of the Buddha*, ii, 78-5; Radhakrishnan, i. 274.
5. Dutt, *Ramayana*, 60-1.
6. Müller, *Six Systems*, 17; Radhak., i. 178.
7. Eliot ixix : Müller, *Six Systems*, 23; Davids, *Buddhist India*, 141.

8. Radhak., i, 278.
9. Monier-Williams, 120-2.
10. Das Gupta, 78; Radhak., i, 270.
11. Ibid., 281.
12. Das Gupta, 79.
13. Monier-Williams, 120, Müller *Six Systems*, 100.
14. Radhak., i, 280.
15. Ibid., 281-2.
16. Ibid., 278, Smith, *Oxford History*, 50.
17. Radhak., i, 301.
18. Ibid., 329, Eliot, i, 106.
19. Ibid.,
20. Radhak, i, 331, 293.
21. Ibid, 327, Eliot, i, 110. 113, 115, Smith, *Oxford History*, 53, Smith, Vincent, *Akbar*, 167, Dubois, 521.
22. Smith, *Oxford History*, 210.
23. Eliot., i. 112.
24. Ibid., 115.
25. Thomas E. J., *The Life of Buddha as Legend and History* 20.
26. Eliot, i, 244n.
27. Gour, introd., Davids *Dialogues*, ii, 117, Radhak., i, 347. 351; Eliot i, 133, 173.
28. Thomas, E. J., 31-3.
29. Eliot, i, 121; Venkateswara, 169. Havell, *History*, 49.
30. Tomas, 50-1.
31. Ibid., 54.
32. Ibid., 55.
33. Ibid., 65.
34. Radhak., i. 343-5.
35. Eliot i, 129.
36. *Dialogues*. ii, 5.
37. Gour. 405.
38. *Dialogues*. iii, 102.
39. Thomas, 87.
40. Radhak., i, 368.
41. Eliot, i. 203.
42. Ibid, 250.
43. Dutt, *Civilization of India*. 44.
44. Radhak., i. 475.
45. *Dialogues*, ii. 154.
46. Radhak., i. 421.
47. *Dialogues*, ii. 35.
48. Ibid., 186.
49. Ibid., 254.
50. Ibid., 280-2.
51. Ibid., 37.
52. Radhak., i. 356; Gour, 10.
53. Radhak., i. 438. 475 ; *Dialogues*, ii. 123; Eliot, i. xxii.
54. Radhak., i, 354.
55. Ibid, 424; Gour, 10; Eliot, i. 247.
56. Gour, 542; Radhak., i. 465.
57. Eliot, i. xcv.
58. Gour, 280-4.
59. Eliot, i. xxii.
60. Gour, 892-4; Radhak., i. 355.
61. Thomas, 208.
62. Radhak, i, 456.
63. Ibid., 375.
64. Ibid, 369, 385, 392 ; *Buddhist India*, 188, 257; Thomas, 88.
65. Das Gupta, 240. Gour, 335.
66. Eliot, i. 161; *Dialogues* ii, 188.
67. Eliot, i 210. *Dialogues*, ii. 71.
68. Eliot, i. 227, Radhak., i. 389.
69. Thomas, 189.
70. Macdonell, 48. Radhak., 444. Eliot, i. xxi.
71. Gour, 312-4. 333.
73. *Dialogues*, ii. 190.
74. Eliot, i. 224. Müller, *Six Systems*, 373, Thomas, 187.
75. Radhak., i. 446.
76. Eliot, i, 224.
77. Ibid., i. 227. Thomas, 145.
80. *Dialogues*, ii. 55. iii. 94. Watters. Thom. *On Yuun Chwang's Tra-*

- vels in India*, i, 374.
81. Thomas 134.
82. *Buddhis India*, 300, Radhak. i. 351.
83. Thomas. 100.
84. *Ibid.*, 100-2.

85. *Dialogues*, ii, 1-26.
86. Elliot i, 160.
87. *Dialogues*. iii. 87.
88. *Ibid.*, 108.
89. Thomas. 153.

الباب السادس عشر

1. Arrian, *Anabasis of Alexander*, V, 19, VI, 2.
2. Smith, *Oxford History*, 66.
3. Kohn. *History of Nationalism In the East*, 350.
4. Arrian. *Indica*, X.
5. In Dutt, *Civilization of India*, 50.
6. Arrian, *Anabasis*, VI, 2.
7. *Ibid.*, V, 8; Strabo, XV, i, 28.
8. *Enc. Brit.*, xii, 212.
9. Smith, *Oxford History*, 62.
10. Arrian, *Indica*, X.
11. Havell, 75.
12. Smith, *Oxford History*, 77.
13. *Ibid.*, 114.
14. *Ibid.*, 79.
15. Havell, *History*, 82-3.
16. It is of uncertain authenticity Sarton (147) accepts it as Kati-ly's but Macdonell (*India's Past*, 170) considers it the work of a later writer.
17. In Smith, *Oxford History*, 84.
18. Smith, *Akbar*, 396.
19. Smith, *Oxford History*, 76, 87.
20. *Ibid.*, 311.
21. Strabo, XV, i, 40.
22. Havell, 82.
23. Barnett, 99-100. Havell, 82.
24. *Ibid.*, 69, 80.
25. *Ibid.*, 74.
26. *Ibid.*, 71f; Barnett, 107.

27. Davids, *Buddhist India*, 264; Havell, *ibid.*
28. Strabo, XV, i, 51.
28a. Havell, 78.
28b. Smith *Oxford History* 87.
29. *Candide*.
30. Havell, 88.
31. *Ibid.*, 91, 2; Smith, *Oxford History*, 1, 1.
32. Smith, V., *Asoka*, 67 : Davids, *Buddhist India*, 297.
33. Smith *Asoka*, 92.
34. *Ibid.*, 60.
35. Provincial Edict I Havell, 83.
36. Havell, 100. Smith. *Asoka*, 67.
37. Watters, ii, 91.
38. Muthu, 35.
39. Rock Edict XIII.
40. Havell, 100, Smith, *Oxford History*. 135. Melamed, S.M, *Spinoza and Buddha*. 302-3, 808.
41. Rock Edict VI.
42. Pillar Edict V.
43. Watters, 99.
44. Davids *Buddhist India*, 308: Smith, *Oxford History*, 126.
45. *Ibid.*, 155.
46. Nag, Kalias, *Greater India*, 27.
47. Besant, Annie, *India* 15.
48. Smith, *Ox. H*, 145.
49. Tr. by James Legge, in Cowen. *Indian Literature*, 216.

50. Havell, 158.
51. Nag, 25.
52. Havell, E. B., *The Ancient and Medieval Architecture of India*, xxv.
53. Ibid., 207.
54. Watters, i, 344.
55. Havell, *History*, 204.
56. Watters, ii, 348-9, Havell, 203-4.
57. Fenollosa, E. F., *Epochs of Chinese and Japanese Art* i, 85.
58. Arrian, *Anabasis*, V, 4.
59. Tod, Lt-Col. James, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, ii, 115.
60. Tod, i, 209.
61. Keyserling. *Travel Diary*, 184.
62. Tod, i, 244f.
63. Smith, *Ox. H.*, 311.
64. Ibid., 304.
65. Ibid., 309.
66. Ibid., 308, Havell, *History*, 402.
67. Smith, *Ox. H.*, 308-10.
68. Ibid., 312-13.
69. Ibid., 314.
70. Ibid., 309.
71. Swell, Robert, *A Forgotten Empire Vijaynagar*, in Smith, *Ox. H.*, 306.
72. From an ancient Moslem chronicle, *Tabakat-i-Nasiri*, in Smith, *Ox. H.*, 192.
73. Havell, *History*, 286.
74. Elphinstone, Mountsuar, *History of India*, 333, 337-8.
75. *Tabakat-i-Nasiri*, in Smith, *Ox. H.*, 222-3.
76. Smith, 226, 232, 245.
77. Ibn Batuta, in Smith 240.
78. Smith, 303.
80. In Smith, 234.
81. Ibid.
82. *Queen Mab*.
83. Havell, *History*, 368.
84. Ibid., Smith, 262.
85. Elphinstone, 415, Smith *Akbar*, 10.
86. Smith, *Ox. H.*, 321.
87. Firishtah Muhammad Qasim, *History of Hindustan*, ii, 188.
88. Elphinstone, 450.
89. Babur, *Memoirs*, 1.
90. Smith, *Akbar*, 98 148, 358, Havell, *History*, 479.
91. Smith, *Akbar*, 226, 379, 383, Besant, 23.
92. Smith, *Akbar*, 333.
93. Firishtah, 399.
94. Smith, *Akbar*, 333-6, 65, 77, 343, 115, 160, 108, Smith, *Ox. H.*, 113, Besant, *India*, 23.
95. Havell, *History*, 478.
96. Smith, *Akbar*, 406.
97. Ibid., 424-5.
98. Ibid., 235-7.
99. In Frazer *History of Indian Literature*, 358.
100. Havell, *History*, 499.
101. Brown, Percy, *Indian Painting*, 49, Smith, *Akbar*, 421-2.
102. Ibid., 350 Havell, *History*, 493-4.
103. Ibid., 494.
104. Ibid., 493.
105. Frazer, 357.
106. Smith, *Akbar*, 133, 167, 181, 257, 350, Havell, *History* 493, 510.
107. Smith, *Akbar*, 212.
108. Ibid., 216-21.
109. Smith, *Akbar*, 301, 328, 325.
110. Smith *Ox. H.*, 387.
111. Elphinstone, 540.
112. Lorenz, D.E., *Round the World Traveler*, 373.

113. Smith, *Ox. H.*, 395. *dian and Eastern Architectur.*
 114. Ibid. 393. ii, 88.
 115. Elphinstone, 586. 119. Tod, i, 349.
 116. Ibid., 577; Smith, *Ox. H.*, 445-7. 120. Smith, *Ox. H.*, 448.
 117. Ibid., 439. 121. Ibid., 446.
 118. Fergusson, Jas., *History of In-*

الباب السابع عشر

1. Smith, *Akbar*, 401; *Indian Year Book*, Bombay, 1929, 563; Minney, R J., *Shiva or The Future of India*, 50.
 2. Havell, *History*, 160; Eliot, ii, 171; Dubois, 190.
 3. Parmelee, 148n.
 4. Smith, *Ox. H.*, 815.
 5. Havell, 80, 261.
 6. Strabo, XV, i, 40; Siddhanta, 180; Dubois, 57.
 7. Barnett, 107; Havell, *Ancient and Medieval Architecture* 208; Tod, i, 862.
 8. Sarkar, B. K., *Hindu Achievements in Exact Science*, 68.
 9. III, 102.
 10. In Strabo, XV, i, 44.
 11. Sarkar, 68; Lajpat Rai, L., *Englands' Dept to India*, 167.
 12. Havell, *Architecture*, 129; Fergusson, *India Architecture*, ii, 208.
 13. Lajpat Rai, *England's Dept*, ibid.
 14. Moon, P. T., *Imperialism and World Politics*, 292.
 15. Lajpat Rai, *England's Dept*, 121.
 16. III, 107.
 17. Sarton, 585.
 18. Lajpat Rai, *England's Dept*, 123.
 19. Ibid.
 20. Polo, *Travels*, 307.
 21. Murthu, 100.
 22. Venkateswara, 11; Smith, *Ox.*
 23. Lajpat Rai, *England's Dept.* 162-3.
 24. Havell, *History*, 75, 130.
 25. Ibid, 140.
 26. Lajpat Rai, *England's Dept*, 165.
 27. Barnett, 211-15.
 28. Macdonell, 276-70.
 29. Smith, *Akbar*, 157.
 30. Fragment XXVII Bin McCrindle, J.W., *Ancient India as Described by megathenes and Arrian*, 73.
 31. Monier-Williams, 263; Minney, 75.
 32. Barnett, 130; Monier-Williams, 264.
 33. Dubois, 657.
 34. Siddhanta, 178; Havell, *History*, 234; Smith, *Ox. H.* 312
 35. Besant, 28; Dutt, *Civilization of India*, 121.
 36. Dubois, 81-7.
 37. Lajpat, Rai, *England's Dept*, 12.
 38. Smith, *Akbar*, 389-91.
 39. Ibid., 393.
 40. Ibid., 392.
 41. Watters, i, 340.
 42. Elphinstone, 329; of, Smith, *Ox. H.*, 257.
 43. Elphinstone, 477.
 44. Smith *Ox. H.*, 492.

45. Smith, *Akbar*, 395.
46. *Ibid.*, 108.
47. Lajpat Rai, *Unhappy India* 315.
48. Minney, 72.
49. Lajpat Rai, *England's Debts*, 25.
50. Macaulay, T.B., *Essay on Clive*, in *Critical and Historical Essays*, i, 544.
51. Havell, *History*, 235, Havell, *Architecture*, xxvi, This liberty, of course, was at its minimum under Chandragupta Maurya.
52. Laws of Manu, vii, 15, 20-4, 218, in Monier-Williams, 266, 285.
53. Smith, *Ox. H.*, 229.
54. *Ibid.*, 286.
55. Barnett, 124, Dubois, 654, Smith, *Ox. H.*, 109.
56. Dubois, 654.
57. Smith, *Ox. H.*, 249.
58. *Ibid.*, 249, 313, Barnett, 122.
59. Monier-Williams, 204-6.
60. Max Müller, *India*, 12.
62. Kubois, 722, cf. also 661 and 717.
63. Monier-Williams, 203, 283, 288.
64. Simon, Sir John, Chairman, *Report of the India Statutory Commission*, i, 35.
65. Davids, *Buddhist India*, 150.
66. Tod, i, 479, Hallam. Henry. *View of State of Europe during the Middle Ages*, ch. vii, p. 263.
- 66a. Barnett, 106, Dubois, 177.
67. Manu xix, 318, Monier-Williams 234.
68. Maine, *Ancient Law*, 165, Monier-Williams, 266.
69. Barnett, 112.
70. Lubbock, *Origin of Civilization* 379.
71. Winternitz, 147, Radhak., i, 356, Monier-Williams, 236.
72. Dubois, 590-2.
73. Barnett, 123, Davids, *Dialogues*, ii, 285.
75. Havell, *History*, 50.
76. Monier-Williams, 233.
77. Dubois, 98, 169.
78. Manu, i, 100, Monier-Williams, 237.
79. Dubois, 176.
80. Manu, iii, 100.
81. Barnett, 114.
82. Dubois, 598.
83. Manu, viii, 880-1.
85. Manu, xi, 206.
86. Barnett, 123.
87. *Ibid.*, 121, Winternitz, 198.
88. Eliot, i, 37, Simon, i, 35.
89. Manu, iv, 147.
90. *Ibid.*, ii, 87.
91. XI, 261.
92. IV. 27-8.
93. Dubois, 165, 237, 2-9.
94. *Ibid.*, 187.
95. Manu, ii. 177-8.
96. VIII. 396-8.
97. II, 179.
98. Book xvii, Arnold. Sir Edwin, *The Song Celestial*, 107.
99. Tagore, R. *Sodhana*, 127.
100. Smith, *Ox. H.*, 42.
101. *Ibid.*, 34.
102. IX, 45.
103. Barnett, 117.
104. Sumner, *Folkways* 315.
105. Tod. I 602, Smith. *Ox. H.* 690.
106. Wood, Ernest, *An Englishman Defends Mother India*, 103.
107. Dubois. 205, Havell E. B. *The Ideals of Indian Art*. 93.
108. Tagore in Keyserling. *The Book of Marriage*. 104. 108.
109. Hall. Josef ("Upton Close").

- Eminent Asians* 505.
110. Lajpat Rai, *Unhappy India*, 186.
111. Dubois, 231, *Census of India*, 1921, i, 151, Mukerji, D. G., *A Son of Mother India Answers*, 19.
112. Bennett, 115.
113. Lajpat Rai, *Unhappy India*, 159.
114. Roble, W. F., *The Art of Love* 18f, Macdonell, 174.
115. Roble, 36.
- 1 6. Ibid, 82.
117. Frazer, *Adonis*, 54-5, Curtiz, W. F., *Modern India*, 284-5.
118. Dubois, 585.
119. Cf, e.g., the "Fift Stanzas" of Bilhana, in Tietjens, 803-6.
120. Coomaraswamy, A. K., *Dance of Shiva*, 103, 108.
121. Monier-Williams, 244.
122. Dubois, 214.
123. Strabo, i, i, 62.
124. Manu, III, 12-15, ix, 45, 85, 101, Monier-Williams, 243
125. Tod, i, 284n.
126. Nivedita, Sister (Margaret E. Noble), *The Web of Indian Life*, 40.
127. Barnett, 109.
128. XV, i, 62.
129. Havell, *Ideals*, 91.
130. In Bebel, *Woman Under Socialism*, 52.
131. In Tod, i, 604.
132. Barnett, 109.
133. Dubois, 339-40.
134. Manu. iv, 43, Barnett, 110.
135. Manu, v, 154-6.
136. Westermarck, *Moral Ideas*, ii, 650.
137. Dubois, 337.
138. Tagore, R., *Chitra*, 45.
139. Manu, ix, 18.
140. III, 33, 82, Sidhanta, 160.
141. Frazer, R. W., 179.
142. VIII, 461.
143. Monier-Williams, 267, Tod. i,
144. Barnett. 116, Westermarck, ii, 650.
145. Manu, ix, 2, 12. iii, 57, 60-3.
146. Tod. i, 604.
147. II, 145, Wood. 27.
148. Tod, i. 590n. Zimand. S., *Living India*. 124-5.
- [149. Dubois. 313.
150. Herodotus, IV. 71. V. 5.
151. *Enc. Brit.* xxi, 624.
152. *Rig. Veda.* x.18. Sidhanta 165n.
153. I. 125. xv. 33. xvi. 7. xii. 149 Sidhanta. 165.
154. Smith. *Ox. H.* 309.
155. XV, i 30. 52.
156. *Enc. Brit.* xxi. 625.
157. Tod. i. 604, Smith. *Ox. H.*, 243.
158. Coomaraswamy. *Dance of Shiva*. 91.
159. Smith. *Ox. H.* 309.
160. Manu. v. 162. ix. 47. 65. Parmelee. 114.
161. Lajpat Rai. *Unhappy India*. 198
162. Ibid 193. 196.
163. Tod. i. 575.
164. Dubois, 331.
165. Ibid. 78. 337. 355. 587. Sumner. *Folkways* 457.
166. Dubois 340. Coomaraswamy. *Dance*. 94.
167. Bebel. 52. Sumner. 457.
168. IV. 203.
169. Wood. 292. 195.
170. Lajpat Rai. *Unhappy India*. 284.
171. Ibid. 280.
172. Watters. i. 152.

173. Dubois, 184, 248 ; Wood, 196.
174. Sumner, 457.
175. Dubois, 708-10.
176. The scatophilic student will find these matters pionly detailed by the Abbè Dubois, 237f.
177. Sumner, 457; Wood, 843.
178. Wood, 286.
179. Dubois, 325.
180. Ibid., 78.
181. Ibid., 341; Coomaraswamy, *History*; 210.
182. Dubois, 324.
183. Loti, Piere, *India*, 118; Parmelee, 138.
184. Loti, 210.
185. Dubois, 662.
186. Westermarck, i, 89.
187. Macaulay. *Essays*, i, 562.
188. Manu, viii, 103-4 ; Monier-Williams, 23-7
189. Watters, i, 171.
190. Müller, *India* 57.
191. Hardie, J. Keir, *India*, 60.
192. Mukerji, *A son*, 43.
193. Smith *Ox. H.*, 666f.
194. Dubois, 120.
195. Examples of the latter quality will be found jin Dubois, 660, or in almost any account of the recent revolts.
196. Frazer, R.W., 163; Dubois, 503.
197. Simon, i, 48.
198. Müller, *India*, 41.
199. Davids, *Dialogues*, ii, 9-11.
200. Skeat, s v. *Chek Enc. Brit.*, art, "Chess".
201. Dubois, 670.
202. *Enc. Brit.*, viii, 175.
203. Havell *Bestory*, 477.
204. Nivedita, 11f.
205. Dubois, 595.
206. Briffault, iii, 198.
207. Gandbi, M.K., *His Own Story*, 45.
208. Davids, *Buddhist India*, 78.
209. Watters, i, 175.
210. Westermarck, i, 244-6.

الباب الثامن عشر

1. Davids, *Dialogues*, iii, 184.
2. Winternitz, 562.
3. Fergusson, i, 174.
4. Edmunds, A. J., *Buddhistic and Christian Gospels*, Philadelphia, 1908, 2v.
5. Havell, *History*, 101; Eliot i, 147.
6. Eliot, ii, 110.
7. Ibid., i, xciii; Simon, i, 79.
8. Sarton, 357, 428, Smith, *Ox. H.*, 174; Fenollosa, ii, 213, i, 82, Nag, 34-5.
9. Fergusson, i, 292.
10. Monier-Williams, 429.
11. Dubois 626, Doade, *Bible Myths*, 278f Cardenter Edward, *Pagan and Christian Creeds*, 24.
12. Indian Year Book. 1929. 21.
13. Eliot, ii, 222.
14. Lorenz, 335, Dubois, 112.
15. *Modern Review*, Calcuta, April, 1932, p. 367, Childe, *The Most Ancient East*, 209.
16. Rawlinson, *Five Great Monarchies* ii. 335n.
17. Eliot. ii. 288. Kohn. 380.
18. Eliot. ii. 287.
19. *Modern Review*, June. 1931. p.713.

20. Elliot, ii, 282.
21. Ibid., 145.
22. Dubois, 571, 641.
23. Ibid., Coomaraswamy, *History*, 68, 181.
24. Lorenz, 333.
25. Wood, 204, Dubois, 43, 182, 638-9.
26. Zinland, 132.
27. Wood, 208.
28. Elliot, i, 211.
29. Havell, *Architecture*, xxxv.
30. Winternitz, 529.
31. *Vishnupurana*, 2. 16, in Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, 55-6.
32. Dubois 545, Elliot, i, 46.
33. Monier-Williams, 178, 331, Dubois, 415, Elliot, i. lxxviii, 46.
34. Elliot, i, lxxvi, Fülop-Miller, R., *Lenin and Gandhi*, 248.
35. Manu, xli, 62, Monier-Williams 65, 276, Radhak, i, 250.
36. Watters, i, 281.
37. Dubois, 562.
38. Ibid. 248.
39. Elliot, i, lxxvii, Monier-Williams, 55, *Mahabharata*, XII, 2798, Manu. iv, 88-90, xii, 75-77, iv, 182, 260, vi, 32, ii, 244.
40. Dubois, 565.
41. Elliot, i, lxxvi.
42. Quoted by Winternitz, 7.
43. Article on "The Failure of Every Philosophical Attempt in Theodicy," 1791, in Radhak, i, 364.
44. From the *Mahabharata* reference lost.
45. In Brown, Brain, *Wisdom of the Hindus*, 32.
46. *Ramayana*, etc., 152.
47. Brown, B., *Hindus*, 222f.
48. Rolland, R., *Prophets of the New India*, 49.
50. Dubois, 379f.
51. Briiffault, ii, 461.
52. Davids, *Buddhist India*, 216, Dubois, 149, 329, 382f.
53. Sumner, *Folkways*, 547 : Elliot, ii, 143, Dubois, 629, Monier-Williams, 522-3.
54. Dubois, 541, 631.
55. Murray's *India*, London, 1905, 434.
56. Elliot, ii, 173.
57. Dubois, 595.
58. Vivekananda in Wood, 156.
59. Havell, *Architecture*, 107 Elliot, ii, 225.
60. In Wood, 154.
61. Simon, i, 24 : Lorenz, 332, Elliot, ii, 173, Dubois, 296.
62. Monier-Williams, 430.
63. Dubois, 647.
64. Winternitz, 565, Smith, *Ox. H.*, 690.
66. *Enc. Brit.*, xlii, 175.
67. Smith, *Ox. H.*, 165, 315.
68. Dubois, 110.
69. Ibid., 180-1.
70. Elliot, iii, 422.
71. Dubois, 43; Wood. 205.
72. Dubois, 43.
73. Watters. i. 319.
74. Dubois. 500-9. 523f.
75. Ibid. 206.
76. Elliot, ii, 322.
77. Radhak, i, 345.
78. Ibid., 484.
79. Arnold. *The Song Celestial*, 94.
80. Brown B., *Hindus*. 218-20; Barnett. *The Heart of India* 112.
81. Elphinstone, 476. Loti. 34; Elliot, i, xxxvii, 40-1; Radhak, i. 27;

Dubois, 119n.
82. Kohn, 352.

83. Smith, *Ox. H.*, x.
84. Gour, 9.

الباب التاسع عشر

1. Spencer, *Sociology*, iii, 218.
3. Sarton, 378.
4. Ibid., 409, 428; Sedgwick and Tyler, 160.
5. Barnett, 188-90.
6. Muthu, 97.
7. De Morgan in Sarkar, 8.
8. Reference lost.
- 8a. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 51, No. 1, p 51.
9. Sarton, 601.
10. Monier-Williams, 174; Sedgwick 159; Sarkar, 12.
11. Ibid.,
12. Muthu, 92; Sedgwick, 157f.
13. Ibid.; Lowie, R. H., *are We Civilized?*, 269; Sarkar, 14.
14. Muthu, 92; Sarkar, 14-15.
15. Monier-Williams, 183-4.
16. Sedgwick, 157.
17. Sarkar, 17.
18. Sedgwick, 157; Muthu, 94; Sarkar, 24-4
19. Muthu 97; Radhak, i, 317-8.
20. Sarkar, 36f.
21. Ibid., 37-8.
22. Muthu 104; Sarkar, 59-46
- 22a. Ibid., 45.
23. Garrison, 71; Sarkar, 56.
24. Sarkar, 57-9.
25. Ibid., 63.
26. Lajpat Rai *Unhappy India*, 163-4.
27. Sarkar, 63.
28. Ibid., 65.
29. Muthu, 14.
30. Sarton, 77; Garrison, 71.
31. Barnett, 220.
32. Muthu, 50.
33. Ibid., 39; Barnett, 221; Sarton, 480.
34. Sarton, 77; Garrison 72.
35. Muthu, 26; Macdonell, 180.
36. Garrison, 29.
37. Muthu, 26.
38. Ibid., 27.
39. Garrison, 70.
40. Ibid., 71.
41. Macdonell, 179.
42. Harding, T. Swann, *Fads, Frauds and Physicians*, 147.
43. Watters, i, 174; Venkateswara, 193.
44. Barnett, 224; Garrison, 71.
45. Ibid., Muthu, 33.
46. Garrison, 71, Lajpat Rai, *Unhappy India*, 286.
47. Eliot, i, lxxxix; Lajpat Rai, 285.
48. Muthu, 44.
49. Garrison, 73.
50. Ibid., 72.
51. Macdonell, 180.
52. Havell, *History*, 255.
53. Lajpat Rai, 287.
54. Radhak, i, 55.
56. Müller, *Six Systems*, 11; Havell, *History*, 412.
57. Das Gupta, 409.
58. Havell, *History*, 208.
59. Coomaraswamy *Dance*, f.p. 130.
60. Davids. *Dialogues*, ii, 26f; Müller - *Six Systems*, 17; Radhak, i, 482.
61. Keyserling, *Travel Day*, i, 106... ii, 157.

62. Müller, *Six Systems*, 219, 235 ; Rodhak., i, 57, 276, ii, 23; Das Gupta, 8.
63. Radhak., ii, 36, 43.
64. Ibid. 31, 137, 173; Müller. 427.
65. Radhak., i, 281, ii. 42, 184.
66. Cowen, *Indian Literature*, 127 Radhak., ii, 29, 197, 202, 227 ; Dutt, *Civilization of India*, 34 ; Müller, 438; Chatterji, J. C., *The Hindu Realism*, 20, 22.
67. Radhak., ii, 249.
68. Ibid.
69. Cowen, 128.
70. Ibid., 30, Monier-Williams, 78, Müller, 84, 219f.
- 70a. E.g., XII, 13703.
- 70b. Radhak., ii, 249.
71. Macdonell, 93.
72. Müller, x.
73. Kapila, *The Aphorism of the Sankhya Philosophy*, add. 19.
74. Cowen, 23.
75. Eliot, ii, 301; Monier-Williams, 83.
76. Kapila, Aph. 98.
77. Monier. Williams, 84.
78. Müller, xi.
79. Kapila, Aph. 100; Monier-Williams, 88.
80. Kapila, p. 75. Aph. 67.
81. Radhak., i, 279.
82. In Browd, H., *Hindus*, 212.
83. Eliot, ii, 301.
84. Kapila in Brown, B. *Hindus*, 213.
85. Kapila, Aph. 56.
86. Ibid., Aphs. 83-4.
87. In Brown B., 211.
88. Monier-Williams, 90-1.
89. Ibid., 92.
90. *Rig-Veda* x, 136. 3; Radhak., i, 111.
91. Eliot, i, 303.
92. Arrian, *Anabasis*, VII, 3.
93. Some authorities, however, attribute the *Yoga-Sutras* to the fourth century A.D.—Radhak., ii, 340.
94. Watters, i, 148.
95. Polo, 300.
96. Lorenz, 856.
97. Chatterji, *India's Outlook on Life*, 61n; Radhak., i, 337.
98. Müller, *Six Systems*, 324-5. Coomaraswamy, *Dance*, 50, Radhak., ii, 344 ; Das Gupta, S., *Yoga as Philosophy and Religion*, vii, Parmelee, 64, Eliot, i, 303-4, Davids, *Buddhist India*, 242.
109. Chatterji, *India's Outlook*, 65.
101. Müller, *Six Systems*, 349
102. *The World as Will and Idea*, tr Haldane and Kemp, iii, 254; Eliot, i, 309.
103. Radhak., ii, 360.
104. Vyasa in Radhak., ii, 362.
105. Eliot, i 305, Radhak., ii, 371, Müller, 308-10, 324-5.
106. Chatterji *Realism*, 6; Dubois 93.
107. Patanjali in Brown, B, *Hindus*, 183; Radhak., i, 366.
108. Das Gupta, *Yoga*, 157, Eliot, i, 319; Chatterji, *India's Outlook*, 40.
109. Dubois, 529, 601.
110. Eliot, ii, 295.
111. Radhak., ii, 494; Das Gupta, *History*, 434.
112. Radhak., i, 45-6.
113. Radhak., ii, 528-31, 555-87 Deussen, Paul, *System of the Vedanta*, 241-4; Macdonell, 47 Radhakrishnan, S., *The Hindu View of*

- Life*, 65-6; Otto, 3.
114. Eliot, I, xiii-iii, Deussen, *Ved-anta*, 272, 458.
115. Radhak., ii, 544f.
- 115a. Guéron, Reno, *Man and His Becoming*, 269.
116. Deussen. 259.
117. Coomaraswamy, *Dance*, 113.
118. Müller *Six Systems*, 194.
119. Eliot, ii, 812, Deussen, 255, 300, 477; Radhak., ii, 633, 643.
120. Deussen 402-10, 457.
121. Eliot, ii, 40.
122. In Deussen, 106.
123. Ibid., 286.
124. Radhak., ii, 448.
125. In Müller, *Six Systems*, 181.
126. Radhak., ii, 771.
127. Dickinson, G. Lowes, *An Essay on the Civilization of India China and Japan*, 33.
128. Keyserling, *Travel Diary*, i, 257.
129. *Isavasya Upanishad*, in Brown, B., *Hindus*, 159.
130. Ibid.
131. *De Intellectus Emendatione*.
132. Cf. Otto. 219-23. Mollamed, S. M., in *Spinoza and Buddha*, has tried to trace the influence of Hindu pantheism upon the great Jew of Amsterdam.

الباب العشرون

1. Das Gupta, *Yoga*, 16 Radhak., II 570
2. Macdonald, 61; Winternitz, 46-7.
3. *Mahabharata* II, 5, Davids *Buddhist India*, 108, Rhys Davids dates the oldest extant Indian (bark) MS. about the beginning of the Christian era. (*Ibid.*, 124).
4. Ibid., 118.
5. Indian Year Book, 1929, 633.
6. Winternitz, 33, 35.
7. Lajpat Rai, *Unhappy India*, 18, 27.
8. Venkateswara, 83; Max Müller in Hardie, 5.
9. Smith, *Ox.*, H., 114.
10. Venkateswara, 83, Havell, *History*, 409.
11. Venkateswara, 85; 100, 239.
12. Ibid., 114, 84, Fraser, R.W., 161.
13. Venkateswara, 88.
14. Havell, *History*, Plate XLI.
15. Venkateswara. 231-2, Smith *Ox. H.*, Havell. *History*, 140, Muthu, 32, 74, *Modern Review*, March, 1915, 334.
16. Watters, ii, 164-5.
17. Venkateswara, 829, 140, 121, 82; Muthu, 77.
18. Tod, i, 348n.
19. Ibid.,
20. *Ramayana* etc., 324.
21. Eliot, i, xc.
22. Tietjens, 246.
23. VI, 13, 50.
- 23a. *Ramayana*, etc., 303-7.
24. V., 1517, Monier-Williams, 448.
25. In Brown, B. *Hindus*, 41.
26. In Winternitz, 441.
27. In Brown, B., 27.
28. Eliot, ii, 200.
29. Radhak., i, 519, Winternitz, 17.
30. Professor Bhandakar in Radhak., i, 524.

31. Richard Oarbe, *Ibid.*
32. Arnold, *The Song Celestial* 4-5.
33. *Ibid.*, 9.
34. *Ibid.*, 41, 31.
35. Macdonell, 91.
36. Gowen, 251; Müller *India*, 81.
37. Arthur Lillie, in *Rana and Homer* has tried to show that Homer borrowed both his subjects from the Indian epics; but there seems hardly any question that the latter are younger than the *Iliad* and the *Odyssey*.
38. Dutt, *Ramayana*, etc., 1-2.
39. *Ibid.*, 77.
40. *Ibid.*, 10.
41. *Ibid.*, 34.
42. *Ibid.*, 86.
43. *Ibid.*, 47, 75.
44. *Ibid.*, 146.
45. Gowen, *Indian Literature*, 203.
46. *Ibid.*, 219.
47. Macdonell, 97-106.
48. In Gowen, 361.
49. *Ibid.*, 363.
50. Monier-Williams 476-84.
51. Gowen, 358 9.
52. Coomaraswamy, *Dance*, 38.
53. Kalidasa, *Shakumala*, 101-3.
54. *Ibid.*, 139-40.
55. Tr. by Monier-Williams, in Gowen, 317.
56. Frazer, R.W., 288.
57. Kalidasa. xlii.
58. Macdonell, in Tietjens, 24-5.
59. Macdonell in Tietjens, 24-5.
60. In Gowen, 407-8.
61. *Ibid.*, 504.
62. *Ibid.*, 437-49.
63. Tietjens, 301; Gowen, 411-13; Barnett, *Asart of India*, 121.
64. Frazer R.W., 365; Gowen, 487.
- 64 a Coomaraswamy, *Dance*, 105;
65. Barnett, *prophets*, 6n.
66. Sir George Grierson in Smith, *Akbar*, 420.
67. Macdonell, 226; Winternitz, 479; Gandhi, *His Own Story*, 71.
68. Barnett, *Heart*, 63.
69. Venkateswara, 246, 249; Havell, *History*, 237.
70. Frazer, R W., 318n.
71. *Ibid.*, 346.
72. Eliot, ii 263; Gowen, 491; Dutt, 101.
73. Tr. by Tagore.
74. Kabir, *Songs of Kabir*, tr. by R. Tagore, 91-69.
75. Eliot, ii, 262.
76. *Ibid.*, 265.

الباب الحادى والعشرون

1. Coomaraswamy, *History*, 4.
2. *Ibid.*, Plate II, 2.
3. Ferguson, I, 4.
4. Smith. *Akbar*, 412.
5. Coomaraswamy, fig. 381.
6. *Ibid.*, 134.
7. *Ibid.*, figs, 368-78.
8. *Ibid.*, 109.
9. *Ibid.*, 187.
10. *Ibid.*, 138.
11. Smith, *Akbar*, 422.
12. Coomaraswamy, *Dance*, 73.
13. Program of dances by Shankar, New York, 1939.
14. Coomaraswamy, *Dance*, 75, 78.
15. Brown, Percy, *Indian Painting*,

- 121.
16. Childe, *Ancient East*, 37; Brown P., 15, 111.
17. Havell, *Ideals*, 132; Brown, p., 17.
18. *Ibid.*, 88.
19. *Ibid.*, 20.
20. Eg., by Faure, *History of Art*, ii, 26; and Havell, *Architecture*, 150.
21. Brown, P., 29-30.
22. Havell, *Architecture*, Plate XLIV, Fisher, Otto, *Die Kunst Indians, Chinas and Japans*, 200.
23. Havell, *Architecture* 149.
24. Coomaraswamy, *History*, figs, 7, and 185.
25. Havell, *Architecture*, Pl. XLV.
26. Fischer, *Tafel* VI.
27. *Ibid.*, 188-94.
29. Coomaraswamy, *Dance* PIXVIII.
30. Coomaraswamy, *History*, Fig. 269.
31. Brown, P., 120.
32. Cf. a charming example in Fisher, 273.
33. Brown, P., 8, 47, 50, 100; Smith, *Ox.*, H, 128; Smith, *Akbar*, 248-50.
34. Brown, P., 85.
35. *Ibid.*, 96.
36. *Ibid.*, 89; Smith, *Akbar*, 429.
37. *Ibid.*, 226.
38. Coomaraswamy, *Dance*, 26.
39. Havell, *Ideals*. 46.
40. Fenollosa, i, 80; Fergusson, i, 62; Smith, *Ox.*, H., 111.
41. Gour, 530; Havell, *History*, 111.
42. Coomaraswamy, *History*, 70
43. Fenollosa, i, 4, 81; Thomas, E. J. 221; Coomaraswamy, *Dance*, 52; Elliot, i, xxxi; Smith, *Ox.*, H., 67.
44. Fischer, 168; Central Museum, Lahore,
45. Fenollosa, i, 81.
46. Coomaraswamy, *History*, fig. 168.
47. Ca. 950 A. D.; Coomaraswamy, *History*, fig. 222; Lucknow Museum.
48. Ca. 1050. A D.; Coomaraswamy, *History*, fig. 223; Lucknow museum.
49. Ca. 750 A.D., Havell, *History*, i, p. 204.
50. Ca. 950 A.D., Coomaraswamy, *History*, Pl. LXX.
51. Ca. 700, Havell, *History*, f. 244, a variant, in copper, from the 17th century, is in the British Museum.
52. Ca. 750, Coomaraswamy, *Dance*,
53. Ca. 1650, Coomaraswamy, *History*, fig. 248.
54. Fenollosa, i. 84.
55. Fischer, *Tafel* XVI, Coomaraswamy, *History* CVI, Coston Museum of Fine Arts.
56. Coomaraswamy, fig. 333.
57. Gangoly, O.C., *India Architecture*, xxxiv-viii.
58. *Ibid.*, frontispiece.
59. Havell *Ideals* i, 168.
60. Metropolitan Museum of Art, New York City, Coomaraswamy, *History*, fig. 101.
61. Havell. *Ideals*, f. 34.
62. Ca. 100. A.D., Coomaraswamy, XCVIII.
63. *Ibid.*, xcv.
64. Havell. *History*, 104, Fergusson, i, 51.
65. Davids, *Buddhist India*, 70.
66. Havell, *Architecture*, 3, Smith, *Ox.*, H., 111, Elliot, iii, 450, Coomaraswamy, *History* 22.
67. Spooner, D.B., in Grown, 270.

68. Fischer, 144-5.
69. in Smith, *Ox., H.*, 112.
70. Havell, *History*, 106, Coomaraswamy, *History*, 17.
71. Havell, *Architecture*, 55.
72. Fergusson, i, 119.
73. Coomaraswamy, *History*, Fig. 54.
74. Ibid., fig. 31.
- 74a. Fergusson, i, 55, Coomaraswamy, 19.
75. Fischer, 186.
76. Ibid. *Tafel IV*.
77. Ibid., 175.
78. Havell *Architecture*, 98, and Pl. XXV.
79. Fergusson, ii, 26.
80. Havell, *Architecture*, Pl. XIV.
81. Fergusson, ii, frontispiece.
82. Coomaraswamy, LXVIII.
83. Fergusson, ii, 41 and Pl. XX.
84. Ibid., 101.
85. Fergusson, ii, Pl. XXIV.
86. Ibid., 138-9.
87. Coomaraswamy, *History*, fig. 252.
88. Havell, *History*, f. p. 344.
89. Havell, *Architecture*, Plates LXXIV-VI.
90. Fischer, 214-5.
91. Lott, 186, Fergusson, ii, 7, 32, 87.
92. E.g., the temple at Baroli, Fergusson, ii, 133.
93. Fergusson, i, 352.
94. Ibid., Pl. XII, p. 424.
95. Ibid.
96. Gangoly Pl. LXXIV.
97. Coomaraswamy, *History*, fig. 211, Fischer, 251.
98. Fergusson, i, 448.
99. Macdonell, 83.
100. Coomaraswamy, *History*, fig. 192, Fischer, 221.
101. Ibid., 222.
102. Havell, *Architecture*, 195, Fergusson, i, 327, 342, 348.
103. E.g., Mukerji D.C., *Visit India with Me*, New York 1929, 12.
104. Coomaraswamy, *History*, 95, Pl. LII.
105. Fischer, 248-9, Fergusson i, 562-6.
106. Ibid., 808-72.
107. Dr. Coomaraswamy.
108. Coomaraswamy, *History*, XCVI.
109. Ibid., 169.
110. Gangoly, 29.
111. Coomaraswamy, *History* fig. 349, Gangoly, xi.
112. Exs. in Gangoly, xii-xv.
113. Candee, Helen C., *Angkor the Magnificent*, 302.
114. Ibid., 186.
115. 181, 257, 294.
116. 258.
117. Fischer, 280.
118. Coomaraswamy, *History*, 173.
119. Havell, *History*, 327, 296, 876, *Architecture*, 207, Fergusson, ii, 87, 7.
120. Smith, *Ox. H.*, 223, Frazer, R.W., 363.
121. Smith, f. 329.
122. Fergusson, ii, 309.
123. Ibid., 308n.
124. Loreuz, 376.
125. Chisolm *India*, 54.
126. Lorenz, 879.
127. Smith, *Ox. H.*, 421.

الباب الثاني والعشرون

1. Zimand, 81.
2. Spith, Ox H., 602.
3. In Zimand, 32.
4. Ibid, 31-4; Smith, 505; Macaulay. i, 504, 580, Dutt, R. C., *The Economic History, of India, in the Victorian Age*, 18-23, 82-3.
5. Macaulay, i, 568-70, 603.
6. Dutt, *Economic History*, 67, 76, 875. Macaulay, i, 529.
7. Ibid., 528.
8. Dutt, xlii, 399, 417.
9. Sunderland, 135, Lajpat, Rai, *Unhappy India*, 843.
10. Dubois, 300.
11. Ibid., 607.
12. Eliot, iii, 409.
13. Monier-Williams, 126.
14. Frazer, R.W., 397.
15. Ibid., 395.
16. Eliot, i, xlv.
17. Rolland, *Prophets*, 119, Zimand, 85-6, Wood, 827, Eliot i, xlviii; Underwood, A.C. *Contemporary Thought of India*, 137f.
- 17a. Rolland, 61, 260.
18. Ibid., xxvi, Eliot, li, 162.
19. Brown, B., *Hindus*, 269.
20. Rolland, 160, 243; Brown, B., 264-5.
21. Rolland, 427.
22. Ibid., 251, 293, 449-50.
23. Ibid., 395.
24. Tagore, R., *Gitanjali* New York, 1928, xvii; *My Reminiscences*, 15, 201, 215.
25. Thompson, E. J., *Robindranath Tagore*, 82.
26. Tagore, R., *The Gardener*, 74-5.
27. Tagore, *Gitanjali*, 88.
28. Tagore, *Chitra*, esp. pp. 57-8.
29. Tagore, *The Gardener*, 84.
30. Thompson, E. J., 43.
31. Ibid., 94, 99, Fūlop-Miller, 246; Underwood, A.C., 152.
32. Tagore, R., *Sadhana*, 25, 64.
33. *The Gardener*, 13-15.
34. Kohn, 105.
35. Zimand, 181, Lorenz, 407, Indian Year Book, 192, 29.
36. "Close. Upton" (Josef Washington Hall), *The Revolt of Asia*, 285, Sunderladd, 204, Underwood, 153.
37. Smith, Ox. H., 36.
38. Simon, i, 37, Dubois, 73.
39. Ibid., 190.
40. Havell, *History*, 165, Lorenz, 327.
41. Kohn, 426.
42. Simon, i, 38.
43. Lajpat Rai, *Unhappy India*, lviii, 191, Mukerji A Son, 27, Sunderland, 247, New York Times, Sept 24, 1929, Dec. 31, 1931.
44. Wood, 111, Sunderland, 248.
45. Indian Year Book, 28.
46. Wood, 117.
47. Kohn, 426.
48. Prof. Sudhindra Bose, in *The Nation* New York, June 16, 1939.
49. New York Times, June 16, 1930.
50. Hall, J. W., 427, Fūlop-Miller.
51. Ibid. 171.
52. Ibid., 174-6.
53. Gandhi, M.K., *Young India*, 123.
54. Ibid., 183.
55. Hall, 408.
56. Fūlop-Miller, 202-3.

57. Gandhi, *Young India*, 21.
58. Rolland, *Mahatma Gandhi*, 7
59. Ibid., 40, Hall, 400.
60. Gray and Parekh, *Mahatma Gandhi*, 27, Parmelee, 302.
61. Simon, i, 249.
62. Fülöp-Miller, 199, Rolland, *Gandhi*, 220, Kohn, 410-12.
63. Fülöp-Miller, 117.
64. Ibid., 315.
65. Ibid., 186.
66. Gandhi, *Young India*, 869, 2:
67. Hall, 506, Fülöp-Miller, 227.
68. Zimand, 220.
69. Fülöp-Miller, 171-2.
70. Ibid., 207-162.

فهرس الاعلام

(١)

أرستوبوليس ١٧٧
أرسطو ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧
أرشميدس ٢٣٧
إرميا ٦٤
أرياهانا (عالم ياضى) ١١٢ ، ٢٣٦ ،
٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٣٩
أريان (مؤرخ) ٩٣ ، ٩٩ ، ١١٦
آريون ١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ،
٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩
اسبرنتو ٢٨٢
الاسكندر ٢٧ ، ٩١ وما بعدها ١٠٨
١٣٢ ، ١٨٢ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ ، ٢٦٢
أشعيا ٦٤
أشفاغوشا (كاتب مسرحى) ١٠٨ ،
٣١٠ ، ٣٢٢
أشفاميزا (التضحية بالحصان) ٣٥
أشوكا (ملك) ٩ ، ٢٧ ، ١٠١ وما بعدها
١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٢٠ ،
١٦٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٣٦ ، ٢٥٨ ،
٣٦١
أفروديت ١٥٣
أفستا (كتاب) ٣٦
أفلاطون ٧٣ ، ٢٤٦ ، ٢٨٠
أفيدانتا (مذهب) ٢٦٨ وما بعدها
أفيديد ٢٧١ وما بعدها
أكبر ٩ ، ٩٦ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٣١
- ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥١ ،
١٥٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٨٢
١٩٢ ، ١٩٤ ، ٣٢٣ ، ٣٣٧ ، ٣٧٥
أكويناس ٢٦٩
الاساني بدانانا (شاعر) ١٢٣

ايباندرات طاغور ٤١١
ايرهام روجر (مبشر هولندى) ١٠
ايراهيم (السلطان) ١٣٣
أيقراط ٢٤٢
أيقور ٦٠
أبوالفضل (مؤرخ) ١٤٤ ، ١٨٩ :
٣٢٢ ، ٣٢٤
أبوزيا (من الهند) ١٠٩
أبيدوس ١٧
أبيدوما (المذهب البوذى) ٧٣
أتارفا (سفر مقدس) ٣٨ ، ١٨١ ، ٢٤١
أتريا (طبيب هندى) ٣٤١ ، ٣٤٥
أتلا ٢١٢
آتمان (روح العالم) ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ،
٤٩ ، ٥٦
أجانتا (كهوف بها نقوش) ١١١ ، ٣٤١ ،
وما بعدها ٣٦٩ وما بعدها .
أحرا (مدينة) ١٢ ، ١٣٨ وما بعدها ،
١٤٧ ، ١٦٠
آجنى (إله النار) ٣١ وما بعدها
آجر ١٢
أجيتا كاسا (فيلسوف) ٥٣
أحمد آباد ١٢ ، ٦١
أحمد شاه ١٢٨
أختاتون ١٠٦
أختيتون ٢٠
آثر ١١٧ ، ١١٨
أرذا شاسترا (كتاب يشبه كتاب الأمير)
٩٦

باريا (طبقة المنبوذين) ٣٤
 بارميندس ٢٤٦ ، ٢٧٥ ، ٢٨٠
 بان كاتانرا (كتاب في الحكايات الخرافية)
 ٣٢١
 بانا (مؤرخ هندي) ٣٢٢
 باندأويون ١٠٩
 بانرسي (ر . د) ١٥
 بانثيات (موقمة) ١٣٢
 بانثي (عالم في النحو) ٢٨٣
 بتاكات (وثائق بودية) ٧٣
 بترارك ٢٨٣
 براهمان (إله) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩
 ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١٦٣ ، ٢٠٤ وما
 بعدها ٢٧٢ وما بعدها
 براهمة ٢٢ ، ١٦٥ ، وما بعدها
 براهما جوبتا ١١٢ ، ٢٣٦ ، ٣٣٨ ،
 ٢٣٨
 براهما سوملج (جمعية دينية) ٤٠٦ ، ٤١٢
 براجاياقي (رب الأحياء) ٣٢ ، ٣٣
 بريال (شاعر) ١٣٨
 برچسون ٤٦ ، ٨٢ ، ١٩٨
 برستد (مؤرخ) ٢٣٧
 برثييه (رحالة) ١٥٥
 برهاد راذا ١٠٧
 بركليز ١٧
 برنوف (مؤلف) ١٠
 بروتاجوراس ٦٣
 بروفو (فيلسوف) ١٤١
 بريثيفي (اسم الأرمن في ديانة المهنود) ٢١
 بريها درانياكا (سفر في يوباناشاد) ٣١
 بريهااسباني (فيلسوف) ٥٥
 بيسارك ٢٨٠
 بكتريون (قبيلة) ٢٠
 بليان (سلطان مسلم) ١٢٧

البيروني ١٢٧ ، ٣٣٢
 إلياذة ٢٩٢ ، ٣٠٢
 اليصابات ١٤٠
 إلثيت ٢٦٤ ، ٤٠٥
 أمباذقليس ٢٤٦
 آستل (لورد) ٢٤٥
 إمرسن ٥١
 أناتول فرانس ١٨٦
 أناكسجوراس ٢٤٦
 أناندا (تلميذ بوذا) ٨٩ ، ٨٨ ، ٧٧ ، ٢١
 إندرا (إله العواصف) ٣٤٠ ، ٣٢ ، ٣١ ، ٢٠
 أنتيخوس ١٠١
 أنكسمندر ٢٤٦
 أنكسمتيس ٢٤٦
 أنكتيل دبرون ١٠ ، ١٦٠
 أمسا (اسم العقيدة التي تمنح إيذاء
 الكائنات الحية) ٦٠ ، ٦٢ ، ٧٤ ،
 ١٠٤ ، ٢٢٥
 أوديسية ٢٩٢ : ٣٠٣
 أور ١٦ ، ١٧
 أورايور ١٢
 أورنجزيب (مسرحية) ١٠
 أورنجزيب ١٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ :
 ١٥١ ، ١٦٢ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٩٦ ،
 ٣٩٧ ، ٤٠١
 أوئاس (إله الفجر) ٣١
 أوغسطين (القديس) ١٤٩
 إيرينا - فييجر (في منطقة قزوين) ٢٠

(ب)

بابور ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤٥ ، ٣٢٢
 باتانجال ٢٦٢
 باتانجال (عالم في اللغات) ٢٨٣
 بادوني (مؤرخ) ١٣٩ ، ١٤٠
 بارجانبا (إله المطر) ٣١

تشارا کا ۱۰۸
تشارلز الیت (سیر) ۷۳ ، ۸۲ ، ۲۹۲
تشاندر جوبتا (شخص آخر غیر تشاندر)
جوبتا موری ۱۰۹
تشانجان (وطن یوان شونج الرحالة)
۱۱۴
تشاندر جوبتا (موریا) ۹۲ وما بعدها
تشیلد (باحث) ۱۷
تشتالدرج (فی میسور) ۱۸
تل اسمر ۱۷
تنسن (شاعر انجلیزی) ۱۷۶ ، ۲۸۴
تود (مؤرخ) ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۶۵ ،
۱۱۷ ، ۱۸۴
تور (موقعه) ۱۲۵
تورامانا ۱۱۲
توکارام (شاعر) ۳۲۶
تولس داس (شاعر) ۳۲۶
توم سویر (طیب نفسانی) ۴۴
تولستوی ۴۲۷
تیر و فافار (شاعر) ۳۲۷
تیمورلنک ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳

(ج)

چاپور ۱۰
جاجادس شاندر بوز (عالم ہندی) ۴۱۱
جارب (باحث) ۲۵۲
جارچی (امراء فیلسوفه) ۲۸ ، ۴۴
جارسن (مورخ) ۲۴۳ ، ۲۴۵
چاناکا (ملک الفیدھیا) ۵۰
جانتیہ (دیانة) ۵۷ - ۶۲
جایا (وکان فہ ماہ مقدس فی الہند) ۷۸
جایا دیفا (شاعر ۱۷۶)
جعفر (الامیر) ۴۰۲
جناذیا (شاعر) ۳۲۳
جنافارمان ۱۱۲

بلنی (مورخ) ۱۲۹ ، ۱۵۶
بلیک (شاعر انجلیزی) ۲۷۴
بنٹنک ولیم (لورد) ۴۰۴
بہاجا فادجیتا (قصیدہ) ۲۹۸ وما بعدها
بہارت ہاری (عالم لغوی) ۲۸۳
بہارتی - ہاری (حکیم ہندی) ۲۱۹ ،
۳۲۴
بہازا (کاتب مسرحی) ۳۱۸
بہاسکارا (عالم ریاضی) ۲۳۸ ، ۲۳۹
بہا فامسدا (طیب) ۲۴۳
بہا فہوق رکاتب مسرحی) ۳۱۸
بہمنجا جار (موقعه) ۱۲۶
بودمین (امیرہ) ۱۱۸
بوذا ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۵۱ ،
۵۲ - ۹۰ ، ۱۰۳ ، ۱۰۹ ، ۱۵۷ ،
۱۹۶ - ۲۰۲ ، ۲۱۵
بوڈی (شجرہ معبودہ عند ابودیین) ۷۰
بورانا کاشیایا (فیلسوف) ۵۳
پورس (ملک) ۹۱ ، ۲۴۰
ہوکاتشو ۲۸۳
ہولا کشین (ملک) ۱۱۹
بیریاخ (عالم ریاضی) ۲۳۹
بیرنبر (مورخ) ۲۸۹
بیورانا (کتب ہندیہ قدیمہ) ۲۱۰
بیر لوق ۱۸۹

(ت)

تاجارجونا ۱۰۸
تاج محل ۱۲ ، ۱۴۷ ، ۳۹۴
تاکسیلا (مدینہ فی الہند) ۹۳ ، ۱۰۸
تالیکوتا (موقعه) ۱۲۰ ، ۱۲۳
تامبا (اسم الشہوۃ عند البوذین) ۷۶
تانجور ۱۳
تبت ۱۰ ، ۲۸
ترنشیفوبولی ۱۳

ديجايمارا (فريق الرايا من الجانئين) ٦١
ديشاندا (عدو بوذا) ٨٦
ديوفانتوس (أقدم عالم في الجبر) ٢٣٧
ديمقريطس ٢٣٩ ، ٢٥١
ديوجنيس ٢٦٢
ديونيسوس ٣١

(ذ)

ذاتا مجايا (ناقد مسرحي) ٣١٤
ذارا ماشاسترا (أبي قانون العرف في الهند)
١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٧١ وما بعدها
ذافوانتاري (طبيب) ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥

(ر)

راحبوتانا ١٢ ، ١١٦ - ١١٨ ، ٧٣٤ ، ١٣٨
راج سنج ١٥٣
رامان ٩
رامايانا (ملحمة هندية) ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٥٣ ، ١١١ ، ٢١٩ ، ٢٣٢ ، ٣٠٢
وما بعدها
راماراجا (ملك) ١٢٣
رام موهون روي (مصاح ديني) ٤٠٦
راما كرشنا ٤٠٨
رامشفارام ١٣
راهولا (بن بوذا) ٦٨ ، ٧٨
رايس ديفلز (مؤرخ بوذا) ١٠ ، ٧٣
راهو (حكيم هندي) ٢١٢
رج - فيدا (سفر مقدس هندي) ٢٧ ، ٣٨ ، ١٦٨ ، ١٨١ ، ٢٤٢
رواقية ٢٣٢
روالپنڊي مدينة في الهند) ٩٤
روتشيلد ٢٧
رولان (قصيدة من المصنوع للوسطى) ٩١٨
ريتا (قانون ألمي) ٣٣

جنگيز خان ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣
جهان ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١
جهانارا ١٤٨
جهان كير ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٧ ، ١٦٢ ، ٣٤٠ ، ٣٤٦ ، ٣٩٢

جوا ٩٢ ، ١٤٠
جويتا ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٦
جويتر ١٣
جوتاما (منطق هندي) ٢٥٠
جواليور ١٢
جون مارشال (سير) ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٩٤ ، ٢٠٥ ، ٢٦٣
جوهور (طقوس دينية) ١١٨ ، ١٨٢
جيته ١٠ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٩ ، ٣٩٩
جيميني (صاحب مذهب ديني) ٢٦٧

(خ)

خسرو ١١٩ ، ١٤٦
خوفو ١٧

(د)

دارون ٤٠٣
داز قانت (مصور) ٣٤٧
دائي ٢١٦ ، ٣٢٥
ديوا (الأب) ١٥٩ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٦٦ ، ٤٠٥
دارفديون ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٧ ، ١٦٥
دروبادي (امرأة تزوجت خمسة أشقاء) ٢٨
دويدين (شاعر إنجليزي) ١٠
دقاداس (زانيات المعبود) ١٧٥
دورجا - بوجا (عيد مقدس) ١٩٢
هومنچوزين (مبشر برتغالي) ١٢١

سوماديفا (شاعر) ٢٢٢

سومر ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ١٥٦

سيتا (بطلة ملحمة راساينا) ٢٩

سيسا (مخترع الشطرنج) ١٩٢

(ش)

شاترجي (قصصی) ٣٨٢

شاركا (طبيب) ٢٤٢ وما بعدها

شارفاكا (فیلسوف) ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٤٨

شاكتالا (مشرقية) ١٠ ، ٣١٥

شاكيامرني ١٩٧

شاليوكا (قبيلة) ١١٩

شانдалا (قبيلة هندية) ٢٤

شانه ياردای (شاعر) ٣٢٥

شاندرا راما (عالم هندي) ٤١١

شاندرا جويتا موريا ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٩

١٧٩

شاندی داس (شاعر) ١٧٦

شانكارا (فیلسوف) ٩ ، ١٩٩ ، ٢٤٧

٢٦٨ وما بعدها ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠

شاه جهان ١٣٩ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٣٩٢

شر شاه ١٣٣ ، ١٥٧

شرلمان ١٠ ، ١١٧

شانج ١٠ ، ٢٨٠

شلی ١٣١

شليجل ١٠

شوبهور ١٠ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٧١

٢١٨ ، ٢٦٤ ، ٢٨٠

شودرا (طبقة في الهند) ٢٤ ، ١٥٨ ،

١٦٦ ، ١٦٧ وما بعدها ، ١٨٧ ،

٢٢٦ ، ٤١٩

شودراكا (كاتب مسرحي) ٣١٠

شونا (سائق عربی بوذا) ٦٨

شويتا مپارا (فريق الأردية البيض) ٦١

شيتور ١٢ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٧

شيفا ٤٧ ، ١١٣ ، ٢٠٤ وما بعدها ،

٢٠٩ ، ٢٢٣ ، ٢٣٢

(ز)

زرداشت ٣٥ ، ٦٤ ، ١٩٢

زهير الدين محمد ١٣٢

زينون ٢٨٠

زيوس ٣١

(س)

سارنات (حيث بشر بوذا) ٧٢ ، ١٠٣

ساريپوتا (شخص في محاوره لبوذا) ٨٩

ساما (سنن مقدس) ٣٨

سامدرا جويتا (حاكم) ١٠٩

ساندانجا (قواعد التصوير الهندي) ٣٤٨

سانجيا ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩

سانجاييا (فیلسوف هندي) ٥٣

سبنسر (هربرت) ٢٥٥

سينوزا ٤٦ ، ٢٧٩

ستراپو (مؤرخ) ٩٤ ، ٩٦ ، ٢٧٧ ، ١٨٢

سترات (حكم موجرة في الفلسفة) ٢٤٨

وما بعدها .

سترواج - تمان جامبو (حاكم في التبت)

٢٠١

سقراط ٦٤ ، ٧٣

سيكيت ١٠٨ ، ١١٦ : ١٢٥ ، ١٨١

سلوكس ذكتار (ملك سوريا) ٩٣

سليمان ١٥٦

سمنه (مدينة) ١٢٦

سنارت (مؤرخ للبوذا) ٨٦

سليم شستى (زاهد) ١٣٩

سونتا (حكايات بوذية) ٧٣

سوقي (إحراق الزوجة بعد زوجها) ١٨٢

وما بعدها .

سورداس (شاعر) ٣٢٥

سوشروتا (طبيب هندي) ٢٤٢ وما بعدها

سوريا (إله الشمس) ٣١

سوما (نبات مقدس) ٣١ ، ٣٢ ، ٣٥

فتجبور سكرى (مدينة) ١٢٨ ، ٩٣٩

١٦٠ ، ١٤٣

فتشى (رحالة) ١٥٥

فخته ٢٨٠

قراپاد لينودى س . بارتليو (راهب

نمساوى) ٣٠

فرانسيس زافير (سانت) ١٤١

فرجيون ٣٦٥ ، ٣٦١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٤

٣٧٦

فرشتا (مؤرخ) ١٣٧

فرغاة ١٣٢ .

فشنو (إله الشمس) ٣١ ، ٣٢ ، ١٤٧

٥٢ ، ١٢٣ ، ٢٠٣ وما بعدها ، ٢٠٩

٢٣٢

فكرامادنيا (حاكم) ١٠٩ ، ١٢٠ ، ٤

١٥٤

فكشلا (الخلاص) ٢١٩

فلاديون (قبيلة) ١١٩

فنايا (تشريع بوذى) ٧٣

فنسنت سمث (أثرى) ٩٤ ، ٩٩ ، ١٦٠ ، ٤

١٩٠

فكهور كوزان ٢٤٦

فياسا (جامع كتب بيوراتا) ٢١٠

فيشاغورس ٢٤٦ ، ٢٨٠

فيجايا ناجار (ملكة) ١٢٠ ، ١٢٢ ، ٦٢٤

١٥٣ ، ١٨٣

فيد (كتاب هندي مقدس) ١٠ ، ٢٢ ، ٤

٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٢ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٤

١٦٦ وما بعدها ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٤

٢١٨ ، ٢٣٢

فيدا أنارفا (سفر مقدس) ٣٠ ، ٣٢ ، ٨١٤

فيروز شاه ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٦٣

فيروكالا (في الأساطير الهندية) ٥٢

فيزيا (طبقة في الهند) ٢٤ ، ١٦٨

(س)

صجاذا (تلميذ بوذا) ١٩٦

(ط)

طاغور ٩ ، ٥١ ، ١٧٩ ، ٢٨٣ ، ٣٢٨

٤١١ وما بعدها

طاليس ٢٤٦

(ع)

عبد الرزاق (مؤرخ) ١٢١ ، ١٢٣

علاء الدين ١١٨ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠

(غ)

غاندي ٩ ، ٥١ ، ٦٢ ، ١٧٣ ، ٢٢٠ ، ٤

٢٢٤ ، ٣٢٦ ، ٤١٠ ، ٤٢٥ وما بعدها

غرريون (قبيلة) ١٢٧

غيات الدين ١٦٢

(ف)

فانسايانا (مؤلف هندي قديم) ١٧٤

فاجبانا (طبيب) ٢٤٣

فاجيون ٢١

فاراما ميرا ١١١ ، ٢٣٦

فارمين (رحالة) ١١٠ ، ١١١

فارونا (اسم السماء في ديانة الهنود) ٢٥ ، ٤

٣١ ، ٣٣ ، ٣٤

فاسانتى (إلهة) ١٩١

فاسكو دا جاما ١٠ ، ٤٠١

فاشايتاقي (عالم طبيعي) ٢٣٩

فاشوباندو ١١٢

فاندام ١٣٦

فاوست ٣١٤

فابو (إله الريح) ٣١

فايشيشيكا (مذهب فلسفي هندي) ٢٥١

فتاح حقب ٤٣

كشاثرية (طبقة المحاربين في الهند) ٢٣ <
٢٤ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٩٢ ، ١١٦ <
١٦٧ وما بعدها .

كشمير ١٠

كفاذا (تلميذ بوذا) ٧٩

كلايف ١٦٠ ، ٤٠١ وما بعدها

كوتيل تشاناكيا (هندي يشبه ميكائيل)

٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦

كوشان (قبيلة) ١٠٨

كولبرول (مؤلف) ١٠

كوليس ١٠ ، ١٥٦

كوليون (قبلية) ١١٩

كونتي (مؤرخ) ١٨٣

كونفوشيوس ٦٣ ، ٦٤

كومارا (ملك) ١١٤

كيرزن (ملك) ١١٤

كيرزن (لورد) ٤٢٤

كيرهاردى ١٩٠

كيسلرناج (الكونت) ١١٧ ، ٢٤٧

(ل)

لاپلاس ٢٣٧ ، ٢٥٥

لاجبات راي (هندي حديث) ١٨٦

لامارك (عالم في التطور) ٢٥٤

لاوتقى ٦٤ ، ٧٤

لنجا (رمز العادة الجنسية) ٢٢٣

لونغفلو (شاعر أمريكي) ١٧٦

لينتزر ٢١٨ ، ٢٥١

ليوناردو ٣٤٣

(م)

مأثورة (مدينة) ١٠٨ ، ١٢٦ ، ١٥٢

مادورا ١٣ ، ١١٩

مارا (أمير الشر في أساطير الهند) ٦٨

ماركوبولو ١٠ ، ١١٥ ، ١٥٥ ، ٢٥٢

ماسكارين جومالا (فيلسوف) ٥٣

ماكدولل (باحث) ١٧

فيكيكاناندا ٣

فيماتا (شاعر) ٢٣١

فولتير ١٠٠ ، ٢٠٩ ، ٢٧٥

(ق)

قطب الدين أيلك ١٢٧ ، ٣٩٦

قنهار ١٠

قيصر ١٣٨

(ك)

كابر (شاعر) ٢٣١ ، ٣٢٧

كابابل ١٠

كابايلا (فيلسوف) ٢٥٢ وما بعدها

كانا (من أسفاريوبانشاد) ٣٤

كانوج (عاصمة هندية) ١١٢ ، ١٤٤

كارما ٧١ ، ٨٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٠

وما بعدها

كالداسا (مسرحي هندي) ١٠٩ ، ١١١ ،

٣١٠ ، وما بعدها ٣٢٢ .

كاليدياسا ١٠

كالهانا (مؤرخ هندي) ٣٢٢

كامي (إلهة) ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٦ ،

٢٢٥ ، ٤٠٨

كاموديا ١٠

سوكاماتراتها (كتاب هندي قديم) ١٧٤

كانادا (عالم طبيعي) ٢٣٩ ، ٢٥١

وما بعدها

كافت ٤٣ ، ٢٠٩ ، ٢١٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠

٢٧٦

كانتاكا (جواد بوذا) ٦٨

كانشكا ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٩٧ ، ٢٠١

كرشنا (إله) ٣١ ، ٢٠٩

كرشنا رايا (ملك) ١٢٠ ، ١٢٣

كريتيون ٢٠

ميرون ديه (أول مستشفى بنى فى أوربا)

١١٠

ميهرا جولا ١١٢

(ن)

نابليون ١٣٦ ، ١٣٨

ناباجا ١٩ ، ٢٢ ، ٣٠

ناجاز جونا (عالم كيميائى) ٢٤٠

نادر شاه ١٤٧

نارادا (عازف) ٣٣٩

نارندرانات دوت (مصابيح دينى) ٤٠٩

نجاسيا (حكيم هندى) ٢٣٠

ناصر الدين ١٦٢

نائدس (ثور مقدس) ٣٠

نرفانا ٦٨ ، ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٩٧ ، ٢١٩

٢١٩

نوبل (جائزة) ٩ ، ٤١١ ، ١١٤

نورجهان ١٤٦

نيايا (مذهب هندى فى القياس المنطق) ٢٥٠

وما بعدها

نييتشه ١٢٠ ، ٢٨٠ ، ٤٠٣

نيكولوكوفتى (رحالة) ١٢١ ، ١٥٩

نيوتن ٢٣٩

(هـ)

هارايا (مدينة) ١٥

هاراكيرى ١٩٤

هارشا (ملك وكاتب مسرحى) ٣١٧

هارشا - فارذانا (أسرة مالكة) ١١٢

١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٩ ، ١٩٦

هارفى ٢٤٣

هارون الرشيد ١٣٨ ، ٢٤٥

هانل (مؤرخ) ٩٩ ، ١١٢

هانومان (إله على شكل قرد) ٣٠

هاكن مولر (باحث) ١٠

هاكولى ١٨٩ ، ٤٠٣

هانو ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، وما بعدها

٢٤١

هاها بهاراتا (ملحمة هندية) ٢٣ ، ١١١ ، ١٣٩

١٨٩ ، ١٤٩ ، ١٧٦ ، ١٤٠ ، ٢١٩

٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٩٢ ، وما بعدها

هاهانيرا ٥٨ ، ٦٤

هاهايانا (أحد مذاهب البوذية) ١٠٩ ، ١١٤

١٩٨ ، ١٩٧ ، ١٩٦ ، ١١٤

مايا (أى عالم الظواهر) ٢٧١ وما بعدها

مترا (إله الشمس) ٢٠ ، ٣١

مجاذا (ملكة) ١٠٧ ، ١٠٩

مجمسطى ١٠ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ٣٦١

١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٧٩ ، ٣٦١

محمد قاسم فرشتا (مؤرخ) ٢٢٢

محمد بن موسى الخوارزمى ٢٣٧

محمود الفزفوى ١٢٦ ، ١٢٨

محمود بن طغلق ١٢٧ ، ١٣١

مدوز تيلر ٣٨٦

مرقس أورليوس ١٠٦

المسيح ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٧

مكيافل ٩٢

ملطان ١٢٥

ممتاز محل ١٤٧ ، ١٤٨

مورىان (أسرة حاكمة) ٩٢ ، ١١٦

مورجن (ج . ب) ١٥٥

مونتستيوارت إلفنستون ١٤٨ ، ١٥٩

مونتييه وليمز (باحث) ٢٠

موهنجو - دارو ٩ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨

١٩ ، ١٥٤ ، ٢٠٥ ، ٣٣١ ، ٣٦١

٣٦١

ميتانيون ٢٠

ودورو ولسن ١٣٧

وول (باحث) ١٧

(ي)

ياجنافالیکا (من فلاسفة یوبانشاد) ٤٤ ،

٥٠ ، ٥١

ياجور (سفر مقدس) ٣٨

ياکشا (آلهة من الأشجار) ٣٠

ياما (إله) ٣٤

یوان شوانج (رحالة) ٦١ ، ١٠١ ،

١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٥٩ ،

١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤٤ ،

٢٦٢ ، ٢٨٦ ، ٣٥٢ ، ٣٥٦ ،

یوبانشاد ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٢ ،

٤٣ - ٥١ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ١٤١ ، ٢٤٦ ،

٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨٠ ،

یوجا (أو الذهول) ٥٠ ، ٦٩ ، ٢٢٨ ،

وما بعدها ٢٦٠ وما بعدها .

یوجین (عاصمة هندية) ١٠٩

یودا لیا یا (عالم طبيعى) ٢٣٩

یوروفیلا (المكان الذى وقف عنده بوذا) ٦٩

یولر (رياضى) ٢٣٨

هبنز ٢٦٤

هجل ٤٤

هردر (شاعر ألماني) ١٠

هرقليطس ٨٢ ، ٢٤٦ ، ٤١٧ ،

همبولت (مؤرخ) ١٢٩

هميون ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ،

هنايانا (مذهب بوذى) ١٩٦

هنرى الثامن ١٢١

هنرى فرانكفورت (الدكتور) ١٧

هول (باحث) ١٧

هوسر ٢٠ ، ٢٧ ، ٤٣

هيرودوت ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٨١ ،

هينى (أديب ألماني) ٢١٨

هيستنجز ٤٠٢

هيزم ٨٢

(و)

وايزمان ٢٤١

وتمن (أديب أمريكي) ٢١٨

وستر مارك ١٨٩

ولم فون همبولت ٢٩٨

وليم جونز (سير) ١٠ ، ٣٦ ، ٣١٥ ،

٣٢٠

وليم هيو بر (سير) ١٨٦

فهرس

الكتاب الثاني

الهند وجيرانها

الموضوع	الصفحة
قائمة تبين التاريخ الهندى بترتيبه الزمنى	٥
الباب الرابع عشر : أساس الهند	٩
الفصل الأول : مكان المسرحية	٩
الفصل الثانى : أقدم المدنجات	١٥
الفصل الثالث : الهنود الآريون	١٩
الفصل الرابع : المجمع الآرى الهندى	٢٥
الفصل الخامس : ديانة أسفار الشيدا	٣٠
الفصل السادس : أسفار الشيدا باعتبارها أدبا	٣٦
الفصل السابع : فلسفة أسفار يوبانشاد	٤٣
الباب الخامس عشر : بوذا	٥٢
الفصل الأول : الزنادقة	٥٢
الفصل الثانى : ماهافيرا والجانتيون	٥٨
الفصل الثالث : أسطورة بوذا	٦٣
الفصل الرابع : تعاليم بوذا	٧٣
الفصل الخامس : بوذا فى أيامه الأخيرة	٨٦
الباب السادس عشر : من الإسكندر إلى أورانجزيب	٩١
الفصل الأول : تشاندرا جوبتا	٩١
الفصل الثانى : الملك الميسوف	١٠١
الفصل الثالث : العصر الذهبى فى الهند	١٠٨
الفصل الرابع : أبناء راجپوتانا	١١٦
الفصل الخامس : الجنوب فى أوجه	١١٩
الفصل السادس : الفتح الإسلامى	١٢٥

الصفحة	الموضوع
١٣١	الفصل السابع : أكبر العظيم
١٤٥	الفصل الثامن : تدهور المغول
١٥٢	الباب السابع عشر : حياة الشعب
١٥٢	الفصل الأول : منتجو الثروة
١٦١	الفصل الثاني : تنظيم المجتمع
١٧١	الفصل الثالث : الأخلاق والزواج
١٨٥	الفصل الرابع : آداب السلوك والعبادات والأخلاق
١٩٥	الباب الثامن عشر : فردوس الآلهة
١٩٦	الفصل الأول : الشطر الثاني في تاريخ البوذية
٢٠٣	الفصل الثاني : الآلهة الجديدة
٢١٠	الفصل الثالث : العقائد
٢٢١	الفصل الرابع : غرائب الدين
٢٢٨	الفصل الخامس : القديسون والزاهدون
٢٣٥	الباب التاسع عشر : الحياة العقلية
٢٣٥	الفصل الأول : العلم الهندي
٢٤٦	الفصل الثاني : الفلسفة البرهمية ومذاهبها الستة
٥٢٠	١ - مذهب نيايا
٢٥١	٢ - مذهب فايشيشيكا
٢٥٢	٣ - مذهب سانخيا
٢٦٠	٤ - مذهب اليوجا
٢٦٧	٥ - ييرفا - ميانسا
٢٦٨	٦ - مذهب الأفيدانتا
٢٧٧	الفصل الثالث : نتائج الفلسفة الهندية
٢٨٢	الباب العشرون : أدب الهند
٢٨٢	الفصل الأول : لغات الهند
٢٨٥	الفصل الثاني : التعليم
٢٩٣	الفصل الثالث : الملاحم
٣٠٩	الفصل الرابع : المسرحية
٣٢٠	الفصل الخامس : النثر والشعر
٣٣١	الباب الحادي والعشرون : الفن الهندي
٣٣١	الفصل الأول : الفنون الصغرى
٣٣٥	الفصل الثاني : الموسيقى

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث : التصوير	٣٤٠
الفصل الرابع : النحت	٣٥٠
الفصل الخامس : فن العمارة	٣٦١
١ - العمارة الهندوسية	٣٦١
٢ - العمارة في « المستعمرات »	٣٨١
٣ - العمارة الإسلامية في الهند	٣٨٩
٤ - العمارة الهندية والمدنية	٣٩٧
الباب الثاني والعشرون : خاتمة مسيحية	٤٠١
الفصل الأول : قرصنة البحر في نشوتهم	٤٠١
الفصل الثاني : قديسو العصر المتأخر	٤٠٥
الفصل الثالث : طاغور	٤١١
الفصل الرابع : الشرق غرب	٤١٧
الفصل الخامس : الحركة القومية	٤٢٣
الفصل السادس : مهاتما غاندى	٤٢٥
الفصل السابع : كلمة وداع للهند	٤٣٦
المراجع	٤٣٨
فهرس الأعلام	٤٥٧